IGLESIA Y CORONA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Alberto de la Hera

COLECCIONES
MAPFRE
1492

A lo largo de la primavera de 1493, el papa Alejandro VI fue dictando una serie de documentos relativos al recién descubierto Nuevo Mundo, conocidos como «bulas alejandrinas». Estas bulas fueron durante siglos la base sobre la que se apoyó la acción misionera de la Iglesia en América. Al regreso del viaje de Colón se ignora que se ha descubierto un continente, se desconoce la trascendencia del descubrimiento y, sin embargo, se dictan unas bulas mediante las cuales el papa Alejandro sienta las bases de una empresa gigantesca posterior: la misionalización de América. De esta manera es el Estado, la Corona, quien asume la condición activa de protagonista de la acción misionera, fenómeno histórico irrepetible. Así nacen las Leyes de Indias, que ofrecen una curiosa mezcla de elementos políticos y religiosos. En un documentado trabajo, Alberto de la Hera ofrece al lector una visión completa de las relaciones Iglesia-Corona en la América española.

Alberto de la Hera (Granada, 1932). Doctor en Derecho, Derecho Canónico e Historia de América. Catedrático de la Universidad Complutense de Madrid. Obras: *El regalismo borbónico en su proyección indiana* (1963), *Introducción a la Ciencia del Derecho Canónico* (1967), *Pluralismo y libertad religiosa* (1971), *La Historia del Derecho Indiano* (1989).

Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo

IGLESIA Y CORONA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA

Director coordinador: José Andrés-Gallego
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-526-3
Depósito legal: M. 26951-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n., km 20,800 (Madrid)
Impreso en España-Printed in Spain

ALBERTO DE LA HERA

IGLESIA Y CORONA EN LA AMÉRICA ESPAÑOLA



Director coordinador: [illegible]
Director de Colección: Alberto de la Hera
Diseño de cubierta: José Crespo

Paseo de Recoletos, 25 - 28004 Madrid
ISBN: 84-7100-[illegible]-3
Depósito legal: M. [illegible]-1992
Compuesto por Composiciones RALI, S. A.
Particular de Costa, 12-14 - Bilbao
Impreso en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
Carretera de Pinto a Fuenlabrada, s/n, Pinto (Madrid)
Impreso en España—Printed in Spain

A Jerónimo Padilla,
In memoriam

ÍNDICE

Capítulo I

EL SENTIDO MISIONAL DE LA EDAD MEDIA

El descubrimiento colombino

En 1493, a lo largo de la primavera, el papa Alejandro VI fue dictando una serie de documentos relativos todos ellos a la recién descubierta América, documentos que conocemos habitualmente con el nombre de «Bulas Alejandrinas». Las bulas alejandrinas fueron durante siglos la base sobre la que se apoyó la acción misionera de la Iglesia en América. Otros muchos documentos posteriores, otras muchas intervenciones de los Sumos Pontífices, fueron regulando, precisando en detalle la atención que la Iglesia prestaba a la naciente cristiandad americana. Pero las bulas alejandrinas de 1493 estuvieron siempre situadas en la base de todo el edificio jurídico, de toda la construcción extraordinariamente sólida del asentamiento del cristianismo en el nuevo continente.

No deja de sorprender el dato de que esas bulas, las bulas alejandrinas de 1493, fueron dictadas al regreso del primer viaje de Colón. Tengamos en cuenta que Colón vuelve de su primer viaje habiendo tocado solamente en las islas de Cuba y Santo Domingo y en una serie de islas menores, próximas a ésta. Colón regresa del primer viaje sin una clara conciencia de haber descubierto América. Más que sin una clara conciencia de haber descubierto América, ignorando que ha descubierto América. Como es sabido, el propósito del viaje colombino es llegar por la ruta del occidente a las costas de Asia. Sobre esta base se prepara la aventura del primer viaje: Colón actuaba convencido de estar tocando tierras inmediatas a Asia y vuelve a Europa sin sospechar la existencia del continente americano ni del océano Pacífico,

es decir, creyendo haberse aproximado a Asia notablemente más de lo que lo había hecho en realidad: y por supuesto, la futura trascendencia de su descubrimiento escapaba en 1493 al conocimiento y aun a la intuición de Colón, al conocimiento de los Reyes Católicos y del papa Alejandro VI, al conocimiento en general de toda Europa.

Se ignora que se ha descubierto América, se desconoce la trascendencia del descubrimiento y, sin embargo, se dictan unas bulas, las bulas alejandrinas de 1493, mediante las cuales el papa Alejandro sienta todo el fundamento, todos los cimientos de una empresa gigantesca posterior: la misionalización de las Indias Occidentales, que ha hecho de América el segundo continente cristiano de la tierra.

¿Cómo es posible que a un descubrimiento en sí mismo tan pequeño, unas pocas islas, entonces presuntamente vecinas a la costa asiática, no respaldadas por la inmensa mole del continente aún ignorado, le diesen los reyes don Fernando y doña Isabel, y la Santa Sede, tal importancia como para dictar unos documentos que contenían suficiente fuerza como para que después naciese sobre tan aparentemente débil base la misionalización, la cristianización, la evangelización de todo un continente, y alcanzase además esta evangelización el éxito que obtuvo?

Para explicar este fenómeno es preciso remontarse a la idea misional propia del Medievo. No olvidemos que en 1493 estamos asistiendo a un momento de fundamental importancia en la historia del mundo, se está pasando de la Edad Media a la Edad Moderna. Y pasar de la Edad Media a la Edad Moderna significó mucho; tal vez los hombres del momento no supieron con exactitud calibrarlo, pero con visión de historiador podemos valorar desde hoy las excepcionales diferencias que existieron entre una y otra Edad. Y ese cambio, esa sustitución de unas circunstancias por otras, esa nueva faz del mundo se está consumando precisamente en el momento en que se descubre América. América se descubre al final de la Edad Media, en los albores de la Edad Moderna. La mentalidad de los protagonistas del Descubrimiento, la de los protagonistas de la política eclesiástica y civil española de la época, la mentalidad del papa Borgia, la de los Reyes Católicos, la del propio Colón, es en parte aún una mentalidad medieval, y es en parte una mentalidad que se abre a los tiempos nuevos. El influjo medieval tenía que pesar extraordinariamente sobre ellos y tuvieron que obrar como hombres de su época: geniales, intuitivos, pero hombres

de su época al fin y al cabo. En consecuencia, tenemos que ver en ellos la huella del pensamiento medieval para entender por qué y cómo afrontaron con criterio medieval, teñido de sorprendente modernidad, el hecho del descubrimiento americano y de la implantación en el nuevo continente de una fe, la fe cristiana enseñoreada hasta entonces de Europa.

Colón encontró en América en su primer viaje a unos pocos infieles, los habitantes de varias pequeñas islas y de las islas Cuba y La Española. Si leemos el diario de Colón veremos que se refiere constantemente a la disponibilidad de aquellos indígenas americanos para la recepción de la fe, a la buena voluntad que demuestran una y otra vez para aprender los símbolos cristianos; e insiste en que no parecen tener ninguna secta, lo que en lenguaje de la época vendría a significar que no parecen tener ninguna religión o al menos ninguna religión que fuese un obstáculo para la aceptación, comprensión y práctica de la fe cristiana. ¿De dónde nace ese optimismo colombino? Tenemos que arrancar, para entenderlo, de la idea de infieles que poseía la Edad Media y de la idea de misión con que se había actuado en la Edad Media.

La actitud de la Cristiandad medieval frente a los infieles

Hasta la aparición del cristianismo las religiones que existían en el mundo no eran religiones misioneras. Eran fundamentalmente religiones nacionales, identificadas comúnmente con una cultura, con una raza, con un pueblo, y no totalizadoras, no pretensoras de la conversión de otros pueblos o de otras razas. No eran religiones misioneras. No eran religiones que se comunicaban, no tenían pretensiones de universalidad. Incluso el Imperio Romano, ya en la época del origen del cristianismo, se nos aparece, desde el punto de vista religioso, como una sociedad fundamentalmente sincretista.

El cristianismo, en cambio, se presenta (y no sin dramas en sus orígenes, no sin drama en la capacidad de comprensión de esa realidad, que sólo difícilmente terminan aceptando sus primeros propagadores) como una religión con vocación de universalidad, que pretende sustituir a las demás y constituirse en la única. Y en esa misma medida introduce en el mundo el concepto de misión, el concepto de conversión, el concepto de predicación. El «id y predicad a todas las gentes»

que está en el Evangelio, se va a introducir luego, a través de mayores o menores dificultades históricas y de mayor o menor facilidad de comprensión por parte de los propios discípulos, en el motor del nacimiento y desarrollo de una religión misionera.

Una religión ambiciosa de universalidad. Hasta el punto (y son cosas, repito, muy sabidas) que se producen fenómenos históricamente sorprendentes, si no tuviésemos para ello la explicación que acabo de dar. Por ejemplo, la llegada de los bárbaros a España, el asentamiento sobre la población hispanorromana de una población visigoda que resulta ser cristiana. Los bárbaros que nos tocaron en suerte en la Península Ibérica, los visigodos, que sustituyeron al Imperio Romano, eran ya cristianos. La lucha entre los cristianos arrianos y católicos alcanzará su clímax con la disputa entre san Hermenegildo y Leovigildo. Pero todo eso me es ahora indiferente, entre otras cosas porque no es el objeto del que vamos a ocuparnos. Simplemente, estamos diciendo que el sentido misional de la Iglesia católica, de la Iglesia cristiana, de la Iglesia que surgió de Palestina y que se extendió por el mundo, aparece patente; podrían ponerse mil ejemplos, y hablar de san Cirilo y san Metodio, o de san Bonifacio y san Patricio, o de san Agustín de Canterbury, pero no es necesario, pues basta un ejemplo simple, un ejemplo elemental: ese hecho de la cristianización de los visigodos, previo a su contacto con una población hispanorromana subyacente, por una vía de misionalización.

La casualidad de que los visigodos españoles hubiesen sido evangelizados por un obispo arriano, y no por uno católico, es absolutamente indiferente a los efectos que quiero subrayar. La religión cristiana era una religión misionera, y esto se evidencia a lo largo de los cuatro siglos de convivencia del cristianismo con el Imperio Romano.

A lo largo del primer tiempo de sustitución del Imperio Romano por los bárbaros, y durante la primitiva Edad Media, estamos ante un fenómeno misionero. Ante el fenómeno de personas que abandonan su entorno, en el que han nacido y han vivido —su entorno social, su entorno familiar, su entorno cultural, su entorno étnico, su entorno geográfico—, y que se trasladan a un lugar donde la etnia, la cultura, la lengua, etc., les son ajenas, con el propósito de llevar un mensaje religioso y convertir a un pueblo. Y esa realidad se repite en toda Europa, hasta el punto de que llega un momento en que sustancialmente (sin duda alguna con una orla periférica de excepciones) se puede decir que

se identifica el concepto de Europa con el concepto de Cristiandad, en el que se puede decir que el fenómeno misionero ha alcanzado un punto tal de éxito que mundo europeo y Cristiandad resultan ser términos equivalentes.

Situémonos, pues, tras esta breve introducción, en ese momento. Hay una época de la Edad Media, más o menos en torno al siglo XII o XIII, en que Europa es cristiana, en que la conversión de Europa está consumada. Ciertamente, hay flecos: tribus muy aisladas, muy periféricas, en las que aún no se ha producido el fenómeno de la conversión. Pero que los términos de Europa y Cristiandad son prácticamente sinónimos ya en la Baja Edad Media, es una realidad histórica generalmente aceptada. En ese momento –el siglo XII, aproximadamente–, la conversión de Europa está consumada; es un hecho el fenómeno, iniciado por Carlomagno, de identificación política y religiosa de Europa en un único poder coordinado, que luego dará lugar al Sacro Imperio Romano Germánico. Entonces, cuando la unión Reino-Papado, la unión Emperador-Papa, la unión de las dos espadas, haya fructificado en la idea de Pontificado Universal y del Sacro Romano Imperio, se va a producir, digamos, un cierto parón: un cierto frenazo en el movimiento misionero típico del cristianismo se produjo a lo largo de un par de siglos, desde la segunda mitad del XII a la segunda mitad del XIV, aproximadamente, lo que llamaríamos la Edad de Oro de la Europa Medieval; desde la consolidación del Sacro Imperio hasta la peste de 1348. En esa Edad de Oro de la Europa occidental parece haber concluido la labor misionera, habiendo quedado Europa sin mayores posibilidades de expansión del cristianismo, porque todo el mundo occidental conocido y civilizado era cristiano. Se produce entonces una inversión de fuerzas hacia adentro, una concentración en el desarrollo interior de la propia Iglesia y de la propia Europa; todas las fuerzas, hasta entonces dispersas, se concentran para producir la Edad de Oro de la Iglesia, la Edad de Oro del Imperio.

Surgen las Universidades, la teología escolástica, los mil productos nacidos de la involución de fuerzas, del estallido interior de las fuerzas, hasta entonces dispersas, que se dan en la Europa de la época.

¿Qué detiene el movimiento expansivo del cristianismo en el siglo XIII? He dicho hace un momento que la conclusión de la evangelización de Europa. Pero Europa no es el único continente de la Tierra. No es ni siquiera el único continente conocido, puesto que ya se conocían

otros dos, el africano y el asiático. Y los habitantes de ambos podrían haber ocupado, con relación a la mentalidad misional europea del bajo Medievo, el lugar que las tribus no convertidas de Europa ocuparon entre la caída del Imperio Romano y el siglo XII. Sin embargo no ocurre así, sino que se detiene el fenómeno misional, que no reaparece hasta las navegaciones atlánticas. Se detiene hasta un cierto punto, durante largos años, el fenómeno misional. Europa, lo hemos dicho hace un momento, se cierra sobre sí misma, concentra en sí misma todas sus fuerzas y produce el estallido de su Siglo de Oro Medieval.

¿A qué pudo deberse este fenómeno? Entiendo que el determinante de la minoración del proceso misional cristiano, en el momento áureo de la Baja Edad Media, es consecuencia de la desaparición de una figura que hasta entonces había existido. Era la figura del infiel convertible. Para que pueda haber misiones es necesario que haya un destinatario de las mismas. Al destinatario de las misiones podríamos definirlo, si quisiéramos inventar un término, como el infiel convertible. Si hay infiel convertible, hay destinatario de la acción misional. Si no hubiese infieles, o los que hubiese no fuesen convertibles, la idea misma de misión resultaría de imposible aplicación práctica.

Estimo que durante la áurea Edad Media desaparece en Europa la figura del infiel convertible, y que, sin embargo, queda latente en el cristianismo su vocación de universalidad. Y esas ansias de universalidad, esa inquietud interna del cristianismo, resultará uno de los impulsores de los movimientos descubridores.

¿Por qué desaparece de Europa la figura del infiel convertible? La palabra infiel representa evidentemente en la Edad Media cristiana, para la cultura europea, la idea de una persona que no profesa la fe cristiana. ¿Qué persona conoce la Baja Edad Media que no profese la fe cristiana? Puede decirse que son tres los grupos de hombres que no profesan la fe cristiana, y que resultan por tanto infieles. El primer grupo de hombres que existe en la Edad Media que no profesa la fe cristiana, o que podrá ser considerado infiel, es el grupo judío. Los hebreos constituirían el primer modelo de infiel en la Edad Media, el modelo más vecino, el más cotidiano, el más conocido. Precisamente porque han dejado de existir como nación desde siglos atrás, situados territorialmente en unos contornos propios y definidos, y se han disuelto en la sociedad europea. Los judíos han perdido su ubicación local en la Tierra de Promisión, han tenido que abandonar Palestina, y se ha pro-

ducido su diáspora universal. El pueblo judío se ha disuelto, mezclado con el pueblo cristiano europeo. En algunos lugares esa mezcla es completa. Han desaparecido prácticamente como tales. Se sabe quién tiene esa raza, quién tiene esa sangre. Pero no constituyen un grupo social distinto. La mezcla, la disolución, la confusión es muy notable. En otros lugares mantienen incólume su autonomía racial, cultural, religiosa, agrupados muchas veces en barrios propios, juderías que presentan tantas ciudades europeas. Pero aun en esas zonas, muchos de esos hebreos están convertidos oficialmente al cristianismo. La situación varía de lugar en lugar; desde lugares donde hay sinagogas abiertas, donde los monarcas lo son de «las tres religiones» –la tercera es la musulmana–, hasta lugares donde tienen que esconderse, si no se declaran abiertamente cristianos, y van a ser perseguidos.

El pueblo judío, o está entonces cristianizado o convive con el cristianismo, pero no es un objeto de misión. No hay misioneros en tierras judías. En todo caso, su posibilidad de conversión al cristianismo se producirá por la vía de la ósmosis, por la vía del contacto con el pueblo cristiano. Pero no hay en Europa la sensación de una necesidad de organizar una misión, de organizar un trasvase de religiones por la vía de la predicación en bien del pueblo judío.

El segundo pueblo infiel en Europa es el pueblo árabe. Un pueblo que ha estallado en el siglo VI e invadido las zonas del viejo cristianismo norteafricano y próximo oriental, e incluso zonas del sur de Europa. Los árabes constituyen el otro pueblo infiel, el segundo en vecindad, en relación con el pueblo cristiano. Pero tampoco era un pueblo convertible. Y no porque esté convertido, o asimilado convivencialmente como los judíos, sino porque no es un pueblo permeable. Porque la religión musulmana es una religión que se cierra a toda posibilidad de conversión del musulmán a otra fe. Es una religión que no asimila, que no permite la predicación para la conversión, y en esto se parece a la religión cristiana. Si hay en la historia una religión no permeable es la cristiana, y en la misma medida la musulmana. Ambas han conservado este carácter hasta ahora. La musulmana, como la cristiana, es una religión totalizadora, una religión excluyente; no tiene absolutamente nada de sincrética, nada de tolerante. Tampoco el judaísmo es sincrético ni tolerante, pero no es universal sino racial. Religiones universales lo son la cristiana y la islámica, y por eso de ninguna manera pueden aceptar entre ellas predicación.

Esto llevó al cristianismo y al mahometismo al enfrentamiento militar, a la Guerra Santa. Desde un punto de vista cristiano, el mahometano no era el infiel a convertir, sino el infiel a eliminar. Nos llevaría largo tiempo analizar las causas de tal realidad, pero démosla por suficientemente comprobada.

No hubo misiones para los musulmanes, ni los musulmanes las hubieran aceptado. Hubo, evidentemente –nunca se deben hacer afirmaciones tajantes– un Francisco de Asís, un Raimundo Lulio, hubo un intento da preocupación por la misión en el mundo musulmán. A lo largo de la Edad Media, existieron también en este campo mentes particularmente lúcidas; he citado dos, Francisco de Asís y Raimundo Lulio, y curiosamente ambos de la misma familia religiosa. Pero cuando se funda una orden religiosa con específica atención al mundo árabe, los mercedarios, se trata más bien de una orden de rescatadores de cristianos que de convertidores de musulmanes.

Y, por supuesto, la relación cristianismo-mahometismo no fue de conversión sino de exterminio. No eran infieles convertibles, por razones diferentes de aquellas por las que no lo eran los judíos. El judío, porque se supone que se ha convertido; y el árabe, porque se supone que no se va a convertir.

Nos queda un tercer tipo de infiel. Es el infiel inasequible, el infiel desconocido. Es el tercero en el orden de la proximidad. Es el infiel que habita el Asia, el Lejano Oriente. Es el manchú, el mongol, el chino, el hindú, no digamos el japonés, y es también el negro africano, los habitantes del corazón de África.

Si los anteriores no eran infieles convertibles porque no estaban abiertos a la predicación, los terceros no eran infieles convertibles porque no eran infieles asequibles, porque no se podía llegar a ellos. No se pudo entonces llegar al Lejano Oriente por un puro problema técnico: porque estaba demasiado lejos. Cierto que se tienen noticias, que hubo un Marco Polo. Se conocen los libros de viajes de un comerciante aventurero, se sabe que hay una religión, una cultura, un imperio, se sabe que hay grandes civilizaciones orientales. Pero llegar a ellas es empresa prohibitiva, salvo en forma aislada, ocasional o en exceso difícil. Pequeños grupos de viajeros, grupos de comerciantes, vuelven contando maravillas que encandilan la imaginación del Medievo, pero que no permiten trasladarse hasta allá.

Algún Papa, particularmente optimista, llegó a preconizar un arzobispo de Pekín, con varios obispos auxiliares. Pero, naturalmente, ni el arzobispo ni sus auxiliares pudieron convertir a nadie en Pekín, ni llegar a Pekín siquiera. Hubo misioneros del pueblo mongol, al que se consideró como más afecto al cristianismo que otros pueblos orientales. Simplemente se le conocía mejor, estaba más cercano. Pero los pueblos del Lejano Oriente resultaban infieles inasequibles. No había posibilidades técnicas de lograrlo, de montar en beneficio de los mismos una empresa misionera.

Y, por lo que hace al centro de África, el valladar musulmán convertía a los habitantes del continente negro en igualmente inasequibles. Más cercano físicamente que el Lejano Oriente, pero, probablemente, incluso más inabordable, en cuanto que para llegar allá habría que atravesar la barrera musulmana, que ocupaba desde los viejos territorios del Imperio persa hasta las costas bereberes. En tales condiciones, alcanzar el imperio, o los reinos, o lo que hubiese detrás, penetrando en el continente negro, resultaba una empresa imposible.

No había, pues, infieles, en cuanto que no había infieles convertibles. ¿Cuando comenzará a haberlos?

La inquietud misional no se aparta del alma cristiana durante todo este período medieval. Bastarían para probarlo los propios datos a los que me he referido, san Francisco, o Lulio, o los contactos con chinos y mongoles. Mas las no pocas veces en que algunos misioneros acompañaron a las expediciones comerciales que se arriesgaban en el Oriente, faltaron, naturalmente, frutos misionales, lo que no quita para que conste por ello mismo, y al mismo tiempo, que la inquietud, la vocación universal totalizadora del cristianismo subsistía —lo hemos dicho antes— momentáneamente, con una momentaneidad que duró dos siglos, en el enorme florecer interior de la Baja Edad Media y en la lucha épica contra los musulmanes, lo que se llamaron las Cruzadas.

Pero llega un momento en que los medios técnicos y el arte de la navegación van a permitir abrir rutas hasta entonces cerradas, rutas que pueden llegar a transformar en asequibles a infieles hasta entonces inabordables. Esa tarea es la tarea atlántica, que realizaron a partir de la mitad del siglo XIV fundamentalmente España y Portugal.

¿Por qué España y Portugal? Es algo que obedece a puras razones geográficas. América está mucho más cerca de Europa por el norte que por el centro y por el sur. Pero los valladares del norte difícilmente

permiten la navegación. Es posible que un Erik el Rojo haya atravesado el Atlántico y llegado a las costas canadienses, es muy posible que los daneses, los vikingos y sus expediciones legendarias hayan asaltado las costas de Groenlandia y de Norteamérica, pero eran extraordinarias las dificultades de la navegación en esa zona, y tales viajes no constituyeron descubrimientos. Descubrir significa, ante todo, tener conciencia de lo que se está haciendo, y también asentarse, intercambiar culturas, hacer posible que se obtengan resultados del viaje descubridor. Y eso los vikingos no lo hicieron nunca. Entre otras muchas razones, por una muy evidente: porque el mar no lo permitía; añadamos a eso su propio retraso cultural, que no permitía el juego de los vasos comunicantes con los pueblos a los que eventualmente hubieran podido descubrir. Todo indica la escasa vocación atlántica de un pueblo que tiene ocupado por témpanos de hielo una gran parte de la superficie de su mar durante una gran parte del transcurso de su año.

Inglaterra y Francia hubiesen podido ser, culturalmente hablando, países descubridores. Pero Inglaterra y Francia tienen muy difícil apoyatura geográfica para descubrir. En primer lugar, porque el descubrimiento se inicia lógicamente por África, que está ante todo disponible para españoles y portugueses. La proximidad y los primeros medios técnicos que no permiten todavía salvar el Atlántico vuelcan la primera atención descubridora y misionera sobre África, no sobre el Atlántico. Lejos de Inglaterra y Francia.

Y, en segundo lugar, porque aun su salto atlántico, hipotéticamente posible, estaba dificultado por dos motivos: por la falta de apoyatura terrena en el camino, ya que no disponían de las Canarias ni de las Azores, las bases de la navegación de que disponían España y Portugal, ni disponían tampoco de las corrientes marinas, que jugaban a favor de los dos países más meridionales en orden a facilitar la singladura de los barcos a vela.

Fue Portugal, que terminó la reconquista antes que España, la que pudo inicialmente plantearse el problema africano. Comienza la navegación costera de África; va por debajo del valladar musulmán. ¿Con qué elementos cuenta Portugal? Además de la cercanía de África y los progresos de la navegación, los progresos técnicos, para iniciar una acción descubridora Portugal cuenta con varios elementos. Uno, el viejo sueño medieval de la existencia del reino del Preste Juan: hay, al otro lado de los musulmanes, en el centro de África, un reino cristiano. Se

sabe que, en época romana, apóstoles de la primera hora habían penetrado en África. Se sabe que se había creado un pueblo cristiano al que se supone no sometido al imperio musulmán. La idea no era del todo falsa: aún hoy existe la comunidad copto-cristiana etíope, de origen apostólico, que sobrevivió a la hecatombe del cristianismo africano. Hay, se suponía, y no faltaba razón, un reino cristiano a espaldas del mundo musulmán. La Edad Media alienta la idea de que, si se pudiera llegar a tomar contacto con este reino cristiano, se podría atacar a los musulmanes por la espalda, se les podría poner entre dos fuegos. Un reino cristiano, a espaldas de los musulmanes, podría ser un pie en tierra aliada desde el que atacar por la retaguardia al mundo islámico. El recorrido de la costa de África, que tiende en primer lugar a la búsqueda de rutas comerciales, pretende también concertar alianzas militares contra los musulmanes, mediante el contacto con un pueblo cristiano, a partir del cual, y colaborando con él, pueda extenderse el cristianismo por África. He aquí el factor comercial, el factor militar y el factor religioso, que aparecerán en la historia de América, de un modo muy claro, desde un primer momento.

Son factores que determinan el primer avance serio que se hizo en Europa, desde la caída del Imperio Romano, para convertir al cristianismo tierras que no habían sido ni romanizadas ni bárbaras (en el sentido romano de la palabra). Se inicia una operación comercial, militar y religiosa, y Portugal, con esta triple bandera, con este triple propósito (seguramente coaligado en sus tres partes entre sí, formando, en cierto modo, un propósito único), aborda las costas africanas.

Es sabido que el descubrimiento de la desembocadura del Senegal hizo creer a los portugueses que podrían penetrar por esa vía hasta el corazón de África, enlazar el Senegal con el Nilo –incluso llegaron a creer que el Senegal era el propio Nilo– y entrar así por detrás de los musulmanes. La búsqueda de un camino hasta el corazón de África no abandonó nunca a los portugueses, hasta que doblaron el cabo de Buena Esperanza y se dieron cuenta de que ese camino no existía. Sólo entonces cuajó definitivamente una colonización portuguesa meramente periférica del África negra, impenetrable y culturalmente atrasadísima, y fraguó en cambio –siempre bajo el peso de la búsqueda de un camino hacia el Oriente– la ruta de las Indias Orientales. Y no tenían todavía los portugueses auténticas colonias comerciales y culturalmente

desarrolladas en África, cuando ya Goa, reconózcase la cita, era «en pequeño Lisboa».

Pero, si bien anduvieron desde el primer momento tras la ruta de las especias, también tuvieron inicialmente, en relación con África, una clara voluntad comercial, militar y religiosa, con la pretensión de incorporar al mundo europeo el continente africano. El fracaso posterior, nacido de las propias condiciones geopolíticas, raciales, etc., de África, era aún imposible de prever.

Las primeras expediciones portuguesas provocaron pronto intervenciones pontificias. No porque los Papas tomen la iniciativa, sino porque Portugal busca inmediatamente el respaldo papal para esa primera empresa. Y si leemos las primeras bulas, que acompañan a los navegantes portugueses a medida que van progresando en la costa africana, son todas ellas bulas comerciales, militares y religiosas. Existía un precedente de esta idea: las Cruzadas. Las Cruzadas habían sido un fenómeno militar, un fenómeno religioso y, qué duda cabe, un fenómeno comercial. Habían intentado, no sólo reconquistar el Santo Sepulcro, y no sólo lograrlo mediante la lucha con los musulmanes, sino también —y era un objetivo muy primario— reabrir las rutas con el Oriente. Justamente el cierre de esas rutas por parte de los musulmanes, y el fracaso de las Cruzadas, provocaron la necesidad europea de recorrer rutas occidentales, en el sur de África y el Atlántico, a la búsqueda de productos, algunos de los cuales eran hasta absolutamente imprescindibles, como resulta de sobra conocido.

Las Cruzadas habían tenido un sentido comercial, un sentido militar, un sentido religioso. Las primeras bulas de África las podríamos calificar entonces de «bulas de Cruzada». A medida que los portugueses avanzan por la costa africana, se van dirigiendo al Papa y le van diciendo siempre lo mismo: Existen unos pueblos presuntamente hostiles en la medida en que son vecinos de los musulmanes, presuntamente amigos en la medida en que les son lejanos. Solicitamos el derecho de entrar en contacto con ellos. ¿Por qué precisa Portugal que se le conceda ese derecho? Por tres motivos. Primero, si les ha de hacer la guerra, en caso de que los encuentre hostiles, tiene que ser una guerra de Cruzada. El soldado que muere en batalla tiene que ganar gracias que representen un premio a su muerte violenta; los ejércitos que se desplazan tienen que poder celebrar misas de campaña, administrar sacramentos en circunstancias excepcionales y a pueblos presuntamente

convertidos. Se precisa un tratamiento de Cruzada, los privilegios propios de un ejército cristiano en campaña, la autorización de navegación, descubrimiento y conquista en tanto el ejército que avanza es un ejército cristiano, que tiene que ir amparado en los privilegios de Cruzada, típicos de todo ejército cristiano que se mueve.

Pero, además, se necesitaba una autorización no sólo religiosa, sino también comercial. Comerciar con infieles estaba prohibido. Pero por la vía del comercio se podía buscar amigos y terminar aliándose con ellos. Portugal precisa autorización para comerciar con infieles, para guerrear con infieles, para convertir infieles, y sólo el Papa podía concederla. Las bulas papales fueron sentando así una serie de privilegios misionales, militares y comerciales a lo largo de la costa de África.

Así, Portugal se abre a las rutas atlánticas, comienza a costear África, alcanza regiones no visitadas por los musulmanes y hace entrar en contacto a la cristiandad medieval por vez primera con un cuarto tipo de infieles. Había tres: judíos, musulmanes y pueblos exóticos e inalcanzables; ahora aparece un cuarto tipo de infieles, los futuros destinatarios de la gran empresa misional americana, los infieles africanos y atlánticos transformados en infieles asequibles. Todos los infieles anteriormente conocidos tenían un rasgo de los dos que se precisan para ser los destinatarios de una labor misional: eran infieles, pero les faltaba el otro rasgo, no eran asequibles. Los árabes porque no se abrían a la predicación, los exóticos habitantes del Lejano Oriente o del centro de África porque no se podía llegar físicamente hasta ellos. Las navegaciones portuguesas y en seguida las españolas, en el Atlántico, a partir de comienzos del siglo XIV darán lugar a un cuarto tipo de infieles, infieles asequibles, y éstos sí que pueden ser inmediatos destinatarios de la evangelización.

Las primeras empresas evangelizadoras castellanas

Centrémonos ahora en la parte española de esa empresa. Tan pronto como las Islas Canarias se descubren en 1312, despiertan el interés y la atención de los navegantes del sur de Europa. Muy poco después del hallazgo de Lanzarote y Fuerteventura, en 1344, un príncipe español que tuvo que ausentarse de su patria, el príncipe Luis de la Cerda, miembro de la rama primogénita de Alfonso X el Sabio des-

pojada de sus derechos hereditarios por Sancho el Bravo, se inserta en la corte francesa y alcanza el título de almirante y el de embajador del Rey de Francia en la corte pontificia, sita entonces no en Roma sino en Aviñón. Este príncipe español soñará con la conquista del archipiélago canario. Se propondrá establecer allí el Principado que su mala fortuna le había hecho perder en España. Va a pedir al Papa, en aquel momento Clemente VI, que le conceda precisamente el Principado de la Fortuna: principado porque quiere ser príncipe, porque quiere ser –como le correspondía por nacimiento– señor de un territorio; de la Fortuna, porque el objeto de su ambición son las Islas Afortunadas, las recientemente descubiertas Islas Canarias. El hecho de que el infante Luis de la Cerda muera en 1346 sin haber siquiera iniciado la conquista de las Canarias no altera el hecho fundamental en el que quiero fijar la atención: El hecho de que cuando el príncipe Luis de la Cerda quiso convertirse en el legítimo señor de las Islas Afortunadas y adquirir el derecho de conquista y de soberanía sobre las mismas, se dirigió al Romano Pontífice Clemente VI.

Y aquí tenemos el primer precedente, sobre el que hay que marcar el acento, de lo que va a ocurrir cuando los españoles descubran América, cuando Colón regrese de su primer viaje, cuando –y retorno al punto de partida– los Reyes Católicos pidan y el papa Alejandro VI conceda las bulas alejandrinas que establecían la soberanía de los Reyes de Castilla sobre las tierras atlánticas, que determinaban la implantación de la fe cristiana, la misionalización, la evangelización de las Indias Occidentales. ¿Por qué el Papa? ¿Por qué Fernando el Católico, para considerarse soberano de las tierras que Colón descubrió o de las que se descubriesen en adelante, y para implantar allí la fe cristiana a través de una acción misional, recurre al Papa? No sorprendería que recurriese al Papa para implantar la fe cristiana, para llevar hasta allí la Iglesia; pero sí la estrecha unión de ese hecho con el recurso al Papa para que le reconozca y conceda la soberanía política de los territorios descubiertos. Pero si eso ocurre en 1493, en 1344 Luis de la Cerda ya había padido a Clemente VI la soberanía de las Islas Afortunadas y el Papa se la había concedido. Es de sobras conocida la doctrina que permitía a Clemente VI conceder la soberanía sobra las Islas Afortunadas. Descubiertas por un navegante genovés pocos años antes, no conquistadas todavía por la expedición francesa, que redundó en beneficio de España, del aventurero Betancourt, no establecida todavía sobre ellas

la soberanía de los Reyes Católicos, las Canarias caían plenamente en los supuestos de hecho de la teoría hierocrática. Es la teoría –la práctica de la teocracia papal– que cuaja en la concesión de las Islas Canarias al infante Luis de la Cerda como había cuajado antes en la coronación por los Papas de los emperadores del Sacro Imperio a partir del propio Carlomagno, en tantas disputas entre príncipes zanjadas por el Romano Pontífice. La idea de la soberanía espiritual y temporal del Papa en la Europa medieval, de los poderes directos de la Iglesia sobre lo temporal; la idea de que Dios es el creador dal hombre en su doble aspecto espiritual y temporal, dueño tanto de la vida espiritual como temporal del hombre, y ha confiado a su representante en la tierra el Romano Pontífice unos poderes, los espirituales, que el Papa ejerce por sí mismo, y los temporales, que los príncipes ejercen en nombre del Papa bajo su dirección o control, en último término bajo las normas divinas de las que el Papa es tutela y garantía.

El Papa interviene, pues, de acuerdo con la idea de la hierocracia medieval, en la gran decisión de atribuir los reinos que están en manos de infieles, que no tienen un señor temporal cristiano, a un príncipe cristiano para que establezca su soberanía y dé entrada a la Iglesia, y así se conviertan y puedan obtener la salvación eterna esos pueblos infieles que mientras continúen bajo la soberanía de los señores indígenas infieles tienen cerrado el camino de su salvación eterna, lo cual para la Edad Media es la mayor tragedia que le puede suceder a un hombre. Si el papa Clemente VI le concedió desde este punto de vista las Islas Afortunadas al infante Luis de la Cerda, en los años posteriores que van desde el año 1344 a 1493, las intervenciones pontificias en el mismo sentido se suceden una y otra vez, siendo fundamentalmente Portugal la destinataria de esas concesiones en las costas africanas. Es allí donde la acción de conquista, de establecimiento de soberanía y de misionalización y evangelización va a tener lugar, y son los habitantes de esos territorios los destinatarios inmediatos de la acción misional. Comienza, pues, una acción misional cristiana en el momento en que ha comenzado a conocerse la existencia de un grupo de pueblos que reúnen la doble condición de infieles y de asequibles a la predicación. Creada la necesidad se crea el órgano. Creada la existencia o reconocida la existencia de pueblos que pueden ser objeto de predicación, esos pueblos serán llamados a la fe mediante una acción misionera.

Por su parte, Castilla, terminada la guerra de sucesión de Enrique IV, que condujo a Isabel la Católica al trono, va a firmar un tratado de paz con Portugal. El tratado que concluyó esa guerra civil, el tratado de las Alacaçobas, no se limitó a establecer la paz peninsular, sino que se utilizó para solventar otras diferencias entre los dos reinos: notoriamente, el tema de las Canarias y, en general, el de las navegaciones africanas.

El acuerdo Portugal-Castilla, repartiéndose el mundo atlántico conocido, concederá las Canarias a Castilla, las costas africanas a Portugal; y cuando ese acuerdo se firma, Castilla y Portugal acudirán a la Santa Sede y le pedirán que lo confirme. Y una bula concreta, de Sixto IV, poco antes del Descubrimiento de América, vino a dar en este campo un nuevo paso de gigante.

Así que tenemos que el fenómeno atlántico dio lugar a que los portugueses solicitasen de la Santa Sede, inicialmente, bulas de soberanía militar, derechos de conquista y comercio, bulas de establecimiento, bulas de Cruzada. Y así adquirieron el deber –justificativo de los antedichos derechos– de evangelizar.

Y cuando surge una disputa entre Portugal y Castilla por las Canarias y por las costas de África, cuando los dos países terminan, o están a punto de terminar, su reconquista, y cuando Castilla se considera heredera de las Canarias, se le pedirá al Papa un tercer elemento: que reparta entre príncipes cristianos tierras convertidas. El Papa da al príncipe cristiano de su elección el derecho de soberanía y el deber de evangelizar. Y cuando dos príncipes cristianos pretenden un mismo derecho y desean adquirir un mismo deber, el Papa distribuye y resuelve; a la concesión se une la distribución de tierras misionales.

Con ese bagaje afrontan los españoles de 1492 el Descubrimiento de América. Con la idea de que se trata de proseguir en una navegación ya iniciada, que había producido frutos para portugueses y españoles, y a la cual se acude con un respaldo pontificio. Colón regresó de América en 1493, tocó las Azores y Lisboa en febrero, mientras que los Reyes Católicos no lo supieron hasta aproximadamente el 20 de marzo. Y Alejandro VI otorgó la bula, en la que se concedía a Castilla el derecho de conquistar y se le señalaba el deber de misionar América, ya en el mes de abril. Y, en seguida, la bula repartiendo el océano Atlántico entre Portugal y Castilla.

Esto lo hizo Alejandro VI, cuando Colón había descubierto unas pocas islas del Caribe, unos cuantos islotes de la cadena del rosario de islas al sur de Florida, y la isla de Santo Domingo. Y regresó a España sin saber siquiera que había descubierto eso. Creía haber llegado a las costas de Asia. Llegó a costear Cuba convencido de que costeaba el continente asiático. Creyó haber descubierto la isla de Cipango, creyó estar próximo a la península de Catay. Por supuesto, conocemos sobradamente que, en tiempos de Colón, toda persona culta sabía que la tierra era redonda. La idea popular de que Colón, o los Reyes Católicos, o los sabios consultados por los monarcas europeos ignoraban que la tierra era redonda, es una idea pintoresca. Claro que sabían que la tierra era redonda, pero muchos la creían más pequeña de lo que era en realidad. No contaban, simplemente, con el océano Pacífico. Creían que Asia estaba donde está América.

No habiéndose descubierto América, propiamente hablando, o mejor, no sabiéndose descubridores de América todavía, el pensamiento de Alejandro VI y de Fernando el Católico, al negociar las bulas de 1493, no es el pensamiento de resolver el gran tema en que se convirtió luego el Descubrimiento de América. No sospechaban la trascendencia futura de sus documentos. Hoy no es famosa la bula que le dieron a don Duarte de Portugal para colonizar la costa de África, o la que se otorgó al infante De la Cerda para colonizar las Canarias. Lo conocido es que el Papa repartió el mundo entre Portugal y Castilla con una bula en 1493. Eso se hizo en 1493, pero se supo en 1530. Cuando se descubrieron el imperio mexicano y el imperio inca, el mundo se dio cuenta de que las bulas de 1493, en lugar de repartir el Océano, habían repartido el mundo; en lugar de repartir unas islas, habían repartido continentes, y lo habían hecho dentro del marco de una evidente y asentadísima tradición misional, que atraviesa toda la Edad Media; que buscó evangelizar África en la línea de la conversión primitiva de los antiguos pueblos bárbaros convertidos; y que desbordó todos esos precedentes porque lo descubierto y repartido por la Santa Sede entre dos príncipes era mucho más de lo descubierto y repartido antes en ningún otro momento de la historia.

Hay, pues, una evidente tradición del sentido misional que procedía de la época romana y que se proyecta sobre el Descubrimiento de América. No se puede concebir el final del siglo XV (Colón pertenecía aún a la Edad Media) fuera del ambiente y de la mentalidad me-

dievales. No estoy hablando de si la Edad Media termina en 1453 con la caída de Constantinopla, o en 1492 con el Descubrimiento de América, o en otra fecha convencional cualquiera. Se estaba desarrollando el Renacimiento y pervivían conceptos medievales. Entre ellos, el concepto de misión, que precisamente –y después de muchas pruebas– cambiará de sentido en América; será allí donde nacerá el concepto nuevo, moderno, de misión y de cristianización.

La misión, tarea a la vez de la Iglesia y de la Corona

Hay que resaltar ahora que esa acción misionera de la Iglesia, cuyo culmen será la evangelización del continente americano, es una acción conjunta de la Iglesia y del Estado.

Cuando Fernando el Católico le pide a Alejandro VI las bulas alejandrinas, no le pide que el Papa envíe misioneros, no le pide que el Papa flete sus propias naves, que arriben hasta las costas americanas y allí sus misioneros prediquen la religión católica bajo la inmediata dirección y dependencia de la Santa Sede, de organismos pontificios. Tampoco los reyes portugueses que habían explorado las costas africanas y que habían recibido de sucesivos pontífices bulas similares habían pedido a los Papas del siglo XV que enviasen sus propios misioneros. No, es la Iglesia la que, a requerimiento de la monarquía portuguesa o de la monarquía española, encomendará a los Reyes de Portugal y a los de Castilla la empresa cristianizadora. El famoso *destinare debeatis* de las bulas alejandrinas, el deberéis destinar misioneros que conviertan a la fe cristiana a los naturales de los lugares descubiertos o por descubrir, significa históricamente la creación de lo que puede denominarse legítimamente el Estado misionero. Es el Estado, es la Monarquía, la Corona, la que asume la condición activa de protagonista de la acción misionera. Es éste un fenómeno histórico irrepetible. Se había dado muy ligeramente en la Edad Media. No cabe duda de que algunas de las expansiones europeas del cristianismo se habían hecho gracias a la iniciativa de los príncipes. Pero esa iniciativa de los príncipes va acompañada de la iniciativa de la propia Iglesia; misioneros medievales de primera talla, como un san Patricio o un san Agustín, los misioneros que convierten a los pueblos no romanizados o a los pueblos europeos margi-

nales, si gozan de la protección del poder civil, arrancan de la iniciativa de la Iglesia.

En el caso de la navegación portuguesa y castellana por las costas africanas y por el océano Atlántico, hasta llegar a las costas americanas, echar allí anclas y enraizar en la más asombrosa empresa misionera de la historia de la Cristiandad, el protagonismo es del Estado misionero, respaldado ciertamente por la Iglesia, pero siendo el Estado el insustituible promotor de la acción evangelizadora.

La monarquía española, en efecto, tenía de su propia misión descubridora una idea misional. Es cierto que en el Descubrimiento existía un afán misional; y si hay quien se sorprende de que lo haya en la Conquista, creo que sería anticientífico no reconocer que en ella, que en todas las navegaciones y asentamientos, está presente el decidido propósito de incorporar a aquellos pueblos a la Corona descubridora y conquistadora, e incorporarlos a la Corona es incorporarlos a un pueblo del que se hacen miembros como se hacen súbditos de aquélla, y la condición de miembros de ese pueblo y súbditos de esa Corona significa la inserción en la fe que pueblo y Corona poseen y con la que se identifican.

A medida que avanza la identificación entre unidad religiosa y unidad política del reino –fenómeno típico de la Edad Moderna– se hacía más difícil aceptar la posibilidad de que el monarca cristiano reinase sobre súbditos no cristianos. «Yo no voy a reinar sobre infieles», afirmaba Felipe II, y tenemos que comprenderle. La idea de la unidad religiosa del pueblo resulta esencial en la época, y cometeríamos un enorme error si trasladásemos aquel problema a nuestro tiempo para enfrentarlo y juzgarlo con nuestra propia mentalidad de hombres del siglo XX. Al afirmar que no quería ser Rey de infieles, a Felipe II, en su contexto histórico, le asistía toda la razón.

No otra idea tenía el pueblo musulmán, no otra idea tenían los pueblos orientales, y de ello supieron mucho los primeros misioneros europeos que hasta aquellas costas arribaron. Era necesario incorporar a los pueblos a una cultura, lengua, soberanía y fe, porque todo ello formaba el sentido y la unidad de la monarquía. Todo eso permitió que se pudiese hablar de Europa durante la Edad Media llamándola la Cristiandad.

¿Por qué tuvo éxito entonces el Estado misionero en América y no lo tuvo en África? Cierto que se convirtieron, a la llegada de los

navegantes, los habitantes del archipiélago canario; por supuesto la empresa no era difícil. No hay, sin embargo, un paralelismo entre la evangelización y sus resultados en África, en la costa africana antes de doblar el cabo de Buena Esperanza y llegar hasta la India, y los resultados de la evangelización en América. Tengamos en cuenta el hecho histórico de que en África no existía un poder político indígena cualificado. Portugal sólo llegó a tener contacto con tribus prácticamente prehistóricas, que habitaban los márgenes del continente africano y que se aproximaban hasta la costa; la posible conversión de alguna no hubiese supuesto otra cosa que la conversión efectiva de esa pequeña tribu costera y probablemente la enemiga hacia la religión adoptada de todas las tribus vecinas, tan mínimas como la cristianizada y en perpetua guerra, en perpetua rivalidad entre ellas. Nunca llegaron a contactar los descubridores de la costa africana con una cultura importante, con un pueblo políticamente unificado en el cual se pudiese operar el fenómeno, tan típico de la Alta Edad Media, de que la conversión de la cabeza significase la conversión del pueblo. Si los francos se habían convertido el día en que se convirtió el rey Clodoveo, si los visigodos españoles se hacen católicos el día en que acepta el catolicismo el rey Recaredo, si los bizantinos abandonan la fe católica para adoptar la cristiana ortodoxa el día en que así lo decide el emperador, ese mismo fenómeno se va a repetir en cierto modo en América y es en cambio irrepetible en la costa africana. La idea medieval de misión, que había pasado tradicionalmente durante siglos y siglos, en lo poco que de misión hubo en la Europa cristiana medieval, por la conversión del príncipe para la conversión del pueblo, esa misma idea acompaña a los navegantes atlánticos, fracasa en la costa africana por la inexistencia de un pueblo soberano y poderoso cuyos tentáculos y cuya influencia abarcasen la mayor parte o una parte importante del territorio y triunfa en América donde en cambio se da esa condición geopolítica.

Pronto supieron los españoles llegados a América de la existencia de imperios de excepcional importancia, poderío, riqueza y desarrollo cultural, sitos en algún lugar del continente. No eran mitos de los indios mesoamericanos, puesto que hasta ellos llegaba lejana la influencia y de algún modo el poder de los dos grandes imperios indígenas.

Asentados en la meseta del Anáhuac y en la remota Cuzco, tales imperios extendían su poder a través de vías de comunicación, de ejércitos de ocupación, de predominio cultural, de organización adminis-

trativa; su influencia llegaba hasta regiones lejanísimas. Los españoles que, lógicamente, por la elemental dinámica de los hechos, hubieran podido fijar en primer lugar su atención en las costas venezolanas, o en las brasileñas, en las costas argentinas, en el golfo de México, en la península de Florida, tal vez en la costa occidental de Estados Unidos —la más vecina desde el punto de vista de la distancia a Europa—, se lanzaron a la inconcebible conquista de ambos imperios; uno de ellos difícilmente asequible, el azteca, y el otro de casi imposible arribo, el inca. Encontramos a los españoles atravesando el istmo, saltando al Pacífico y navegando hasta Perú; despreciando tierras que tienen a mano, para buscar tierras mucho más difíciles de alcanzar pero en las cuales reside el poder político y cultural. Hay en ello una extraordinaria intuición tanto de tipo religioso como cultural y político: es la idea de que la conquista de los imperios, que había dado tantos frutos en la Edad Media, y que en el terreno religioso había permitido la conversión masiva de los pueblos, volvería a producir los mismos resultados cuando los españoles asentaran sus reales en los grandes imperios americanos. De ahí que la conquista de Perú y la conquista de México, el establecimiento del poder político en los grandes centros del poder, significarán el éxito de la idea misional medieval, transmitida a América a través de la perseverancia en la mentalidad de los hombres de la Edad Moderna de aquel pensamiento del Medievo que se demuestra fructífero y eficaz a partir de la primera gesta colombina.

Capítulo II

LOS PRECEDENTES MEDIEVALES DEL DERECHO MISIONAL INDIANO

El encuentro entre dos mundos

Cuando en 1492 los adelantos de la geografía y del arte de la navegación, conjugados con una serie de elementos de tipo humano y político, condujeron a Colón hasta las playas de un nuevo continente, el mundo europeo parecía hallarse en condiciones de afrontar la conquista espiritual de las tierras recién descubiertas; condiciones que respondían a la mentalidad del momento, y eran hijas de la ya larga experiencia medieval acerca de la conversión al cristianismo de pueblos bárbaros o desconocidos.

Ante la realidad del Descubrimiento, los teólogos y juristas de Indias se plantearon ante todo una serie de problemas que tocaban al derecho de la Corona de Castilla para conquistar y establecer su soberanía; la disponibilidad de los indios para recibir la fe y practicarla se dio inicialmente por descontada. Y si más tarde surgieron dudas teóricas sobre la capacidad de los indígenas de América para la fe e incluso sobre su misma condición humana, tales dudas quedaron en la historia de la colonización más como una disputa de especialistas que como un auténtico problema de evangelización. Las misiones se desarrollaron desde muy pronto con relativa facilidad, y aquellos teólogos y juristas, formados en la tradición de la escolástica, utilizaron la base que les ofrecían los grandes maestros medievales para levantar el edificio de unas instituciones canónicas que respondían en muy buena medida al contenido tradicional del Derecho de la Iglesia.

La cristianización de las Indias no se puede separar de la historia política, cultural y social de América. Los españoles no se la plantea-

ron aislada de su natural contexto, sino como una labor unitaria o de conjunto. Los principios generales eran los mismos que se utilizaron poco después del Descubrimiento para responder a la crisis protestante: el Papado, la necesidad absoluta de la fe ortodoxa para la salvación, la primacía de los valores religiosos, la estrecha vinculación entre el Estado y la Iglesia, eran valores que no se discutían en la España de comienzos del XVI y finales del XV.

Pero si los principios son los mismos lógicamente a ambos lados del Océano, varía en cambio el método de aplicación. Los descubridores encontraron las Indias pobladas por hombres que, o vivían en un momento muy primitivo de la historia o habían alcanzado grados de civilización y cultura que Europa no sabía comprender, cegada por la comparación, por la conciencia de superioridad, por la experiencia del contacto con los pueblos africanos y el Islam, y por los evidentemente llamativos contrastes entre las escalas de valores y los códigos morales y dogmáticos de los pueblos europeos y americanos. Se origina ahí un choque que condujo a la práctica destrucción de uno de los elementos en liza. Hace nada más que cinco siglos existían casi intactas culturas enteras cuyo conocimiento está hoy en manos no de los historiadores sino de los arqueólogos, lo que para la historia de la humanidad nos parece una tragedia que pudo evitarse; en parte fueron razones políticas, y en parte razones religiosas y evangelizadoras estrechamente relacionadas con aquéllas las que produjeron esta situación que hoy tan sólo cabe lamentar.

Tal precio fue pagado por los indígenas a cambio de su cristianización –lograda– y su europeización –nunca del todo conseguida, pero sí intentada con tanto calor como la cristianización y aun como parte de un mismo todo–. Las razas permanecieron, en un fenómeno de conservación y mezcla que es único en la historia colonial de la Edad Moderna. Pero las civilizaciones aborígenes se perdieron en buena medida como consecuencia de los principios y métodos de conquista, dominio y conversión al cristianismo. Y si hoy empezamos a rastrear lo que de tales civilizaciones se conserva todavía –al margen de posturas acientíficas indigenistas o antiindigenistas–, buena parte de lo que hubo no podemos conocerlo ya si no es a través de las fuentes misionales, que ofrecen al mismo tiempo datos de primera calidad para la historia civil y religiosa de los pobladores de las Indias.

Este choque entre dos pueblos tan distintos como el europeo y el indiano fue singular en la historia medieval. De hecho, se trataba de un encuentro entre una civilización premedieval cuyos caminos nada tenían que ver con la clásica clasificación que solemos hacer de Historia antigua, media y moderna, y otra civilización que era la Europa cristiana del tiempo del *Ius commune.* El cristianismo hubiese debido llevar a las Indias la distinción –que a él se debía– entre las cosas de Dios y las del César; se habría facilitado así mucho la pureza de la evangelización misionera. Pero la doctrina gelasiana no estaba de moda en el siglo xv europeo; la Edad Media había asistido al surgimiento y desarrollo de la teocracia pontificia, y si en los albores del xvi la teocracia iba a dejar paso en Europa a las nuevas doctrinas basadas en la tesis de la *potestas* indirecta, la teocracia moribunda reverdeció en las Indias, y allí duró tres y aun cuatro siglos todavía, gracias al aislamiento entre Europa y América y al esfuerzo español por mantener los beneficios derivados de unas bulas pontificias cuyo valor para Europa nadie hubiese reconocido ni acatado en el Estado Moderno.

Teocracia y Cesaropapismo

Y como la teocracia se da la mano con el cesaropapismo, en cuanto que el origen del poder político resulta ser divino pero los Reyes usan y abusan de él precisamente por la fuerza de su fundamento, América se nos ofrece en ese aspecto también como un fenómeno histórico singular. En efecto: la base del poder soberano de los Reyes es la concesión pontificia, lo cual había sido frecuente en el Medievo, pero no vuelve a darse desde el siglo xvi, de modo que ha podido considerarse a las bulas alejandrinas de 1493 el último gran acto de soberanía temporal de los Papas. Castilla conservó las Indias bajo su exclusivo dominio defendiendo durante siglos la eficacia y legitimidad de tal concesión pontificia, mientras que no hubiese aceptado ninguna acción papal teocrática en la vida política europea desde 1500 en adelante. Y, a la vez, también los Reyes de Castilla gobernaron cesaropapísticamente las Indias, recortando al máximo la intervención pontificia y la independencia de los eclesiásticos de modo que las Indias constituyen un modelo acabado de regalismo, superior incluso al europeo del siglo xviii, a los modelos josefinistas, febronianistas, etc., si

no en las formulaciones teóricas, sí en la extensión y calidad de la acción regia en el campo religioso. De ahí que el Patronato –que es una institución medieval– llegue primeramente a las Indias, y bastante más tarde se haga universal en España, con los dos precedentes medievales de Granada y Canarias. De ahí que el regalismo indiano sea fruto directo de la teocracia pontificia. De ahí que América resultase un campo de experimentación jurídico-religiosa para la Corona española. De ahí la interesante singularidad del fenómeno indiano en este terreno, que atraerá siempre la atención de los especialistas y debe desvelarnos aún no pocas novedades.

El desarrollo de los principios medievales

La Europa de la Edad Moderna es evidentemente hija del cristianismo medieval. Ese fruto se maduró en América en mucho menos tiempo, pues la sociedad colonial fue en efecto muy pronto una sociedad cristiana y europea, y así le alcanza la independencia. Los valores de tal sociedad eran valores cristianos de origen asimismo medieval, que nuestros primeros taólogos y juristas de Indias sa apresuraron a poner en juego a raíz del descubrimiento colombino. Si las dos columnas en que se apoyaban tales valores eran la escolástica y el *Ius commune*, no nos extrañará ver cómo los grandes nombres de la primera hora –Cayetano, Las Casas, Vitoria, Montesinos, Garcés– son dominicos; y es a partir de ellos cómo se crea toda una escuela dedicada a los problemas de las Indias, a cuya trayectoria intelectual ha hecho clara alusión el profesor Giménez Fernández, observando cómo las instituciones jurídicas que se imponen con Carlos V están basadas en Vitoria y en Cayetano; y este caso no se encuentra aislado en la historia del Derecho indiano.

> Las Casas –dirá este autor– nos centra la polémica humanista en torno al personalismo. Sobre Vitoria y sus inmediatos predecesores (Maior y Cayetano) se calcaron todas las instituciones jurídicas que se impusieron en tiempos de Carlos V en las Leyes Nuevas. La famosa reforma filipina, núcleo esencial del Derecho Indiano, obra gigantesca de Ovando, que se prepara hasta 1567 y que se promulga fragmentariamente desde 1570 a 1598, no es más que la doctrina de

Ovando traducida en leyes, influencia que dura hasta la Recopilación. En la actuación de los legistas del Consejo de Indias, como Solórzano, para preparar ésta, que se promulga en 1680, no es difícil encontrar influencia suareziana, que dota de valor propio a la ley positiva sin referirla en cada momento a la base de justicia que cada uno ha de ostentar. Por último, el ideario de Campomanes, que es la quintaesencia de Solórzano, incide ya en el legalismo naturalista.

Es ésta la concatenación de algunos sistemas de acción y de pensamiento que, al aparecer y desarrollarse, lo hacen condicionados por los anteriores, a los que continúan o contra los que reaccionan. Contra la política de Fernando el Católico en las Indias reacciona el personalismo de Vitoria y Las Casas. Las polémicas de origen lascasiano producen la reacción del institucionalismo ovandino. Y así fueron sucediéndose leyes y disposiciones muchas veces poco homogéneas, que constituyen la inmensa normativa sobre Indias, en buena parte una auténtica anarquía legislativa notoriamente precoz tras el Descubrimiento. Giménez Fernández sostiene que a partir de Solórzano triunfa en la acción legislativa y de gobierno del Consejo de Indias un excesivo legalismo, y que el sistema doctrinal de Suárez es un intento malogrado por armonizar ese legalismo con la filosofía cristiana, para evitar que queden preteridas las tesis de la justicia.

La concesión de las Canarias a don Luis de la Cerda

La investidura

Se llega a todo ello a través de un proceso que nos es conocido. Desde fechas muy remotas, más de un siglo antes del Descubrimiento de América, ya los monarcas y los caballeros descubridores, que oficialmente o por cuenta y riesgo particular se empeñaban en empresas oceánicas, van dirigiéndose a la curia papal en busca de la sanción jurídica de sus tareas, de privilegios espirituales para ellos y para sus hombres, de concesiones de poderío temporal.

Junto a los precedentes portugueses, el principal precedente castellano, o ligado a Castilla, que en la historiografía jurídica sobre el tema se recoge, es la larga polémica acerca del dominio de las Islas Canarias.

Un Infante de Castilla, que había llegado a almirante de Francia, don Luis de la Cerda o de España, pidió al papa Clemente VI la Investidura de estas islas. El Pontífice accedió a la petición del Infante, y en el Consistorio público celebrado el 15 de noviembre de 1344 dio a conocer la bula *Tue devotionis sinceritas*, por la que otorga al Infante la plena jurisdicción y el derecho de gobernar y pacificar aquellas islas. Y allí mismo invistió a don Luis, que en adelante se llamará Príncipe de la Fortuna, con la corona y el cetro reales.

Como condiciones para realizar esta concesión, puso el Papa las siguientes: que ningún príncipe cristiano tuviera derechos adquiridos sobre las islas y que el Infante y sus sucesores prestaran juramento de vasallaje al Papa (como en efecto hizo don Luis), y le pagaran un censo anual de 400 florines de Florencia.

Inmediatamente procedió Clemente VI a comunicar el hecho a las cortes cristianas. Relegadas cuestiones del tipo de los derechos geográficos de cada corte, la lectura de la bula en el Consistorio y la aceptación de las condiciones por parte del infante don Luis bastaban para que el señorío quedase establecido en derecho; sin embargo, el Papa creyó oportuno comunicar a las Cortes interesadas cuanto en Aviñón acababa de ocurrir.

Algunas de estas Cortes acusan inmediatamente recibo. El embajador inglés en Aviñón creyó que Inglaterra quedaba comprendida en la concesión del Papa, lo que produjo en su país la consiguiente alarma, hasta que se descubrió el error en que el embajador incurriera. En cuanto a los dos monarcas interesados en las Canarias, el portugués y el castellano, se apresuran a comunicar al Papa sus respectivos derechos sobre las islas, nacidos a tenor del derecho romano y del germánico por la proximidad geográfica y por las expediciones descubridoras; por reverencia a la Sede Apostólica ceden estos derechos en favor de don Luis de España y se excusan de prestar el auxilio pedido.

La jurisdicción temporal concedida por el Papa

Nos encontramos ante un conflicto de jurisdicciones, surgido entre el Papa y unos reyes cristianos; conflicto concebible perfectamente en el siglo XIV. El Sumo Pontífice, en uso del derecho que universalmente se le reconocía en la Cristiandad sobre los territorios goberna-

dos por príncipes infieles, concede la jurisdicción temporal de las Islas Canarias a un señor cristiano, al cual corona como Rey, y que desde entonces queda, en virtud de un juramento de vasallaje, convertido en súbdito del Papa en cuanto señor temporal. Es decir, que al conceder el Papa unas tierras paganas en feudo, lo que realmente hace es adquirir él esas tierras mediante el esfuerzo del feudatario.

En la Edad Media pervivían dos tipos de derecho: el romano y el germánico. La infeudación es una institución jurídica germánica, y como primer requisito de ella se exigía del concedente que fuese señor del territorio que concede en feudo. El Derecho canónico se inspira directamente en el romano, pero la enorme amplitud de la influencia germánica en el Medievo, a la par que la íntima colaboración entre la Iglesia y el Sacro Imperio Romano Germánico, da como resultado que en el Derecho Canónico se infiltren muchos principios de derecho germánico, entre los cuales sobresalen los que regulan las relaciones de la Iglesia con los poderes civiles.

En virtud, pues, de la concepción de jurisdicción aceptada por el derecho medieval, Clemente VI pudo obrar tal como lo hizo, y en este sentido la bula *Tue devotionis* poseía plena vigencia y valor jurídico.

Ahora bien, al referir el texto del documento papal, hemos mencionado una condición esencial para la validez del rescripto, que viene expresada en la bula con las palabras: «con tal de que en ellas no exista algún derecho adquirido especialmente por algún cristiano». Esto es sin duda una condición *sine qua non*, pero desde el momento en que los dos reyes interesados renuncian a sus derechos, como hemos visto más arriba, la concesión papal adquiere plena vigencia, subsanándose el vicio de que al menos teóricamente pudiera adolecer. Así pues, el Príncipe de la Fortuna queda hecho verdadero señor de unas islas que nunca serán prácticamente suyas, pues la expedición guerrera de don Luis de la Cerda quedó sin efecto después de su pronta muerte, ocurrida en la batalla de Crecy. Sin embargo, en su testamento, otorgado en Francia el año 1348, transmite a su hijo los títulos y derechos sobre las islas.

La concesión de privilegios espirituales

Tres privilegios de este tipo concedió Clemente VI al Príncipe de la Fortuna y a sus compañeros en la proyectada empresa:

1.° Altar portátil: El 12 de enero de 1345 escribe el Papa al Príncipe de la Fortuna concediéndole el privilegio de altar portátil para él, su hijo y sus capitanes; sobre el altar portátil podrán hacer celebrar la misa u otros oficios divinos por sacerdotes idóneos en presencia propia o de otros de los suyos.

2.° Indulgencias de cruzada: Un día después, el 13 de enero de 1345, el papa Clemente VI concede las indulgencias de las Cruzadas a los compañeros del Infante que mueran o sean heridos en la empresa. Advierte el Papa que lucrarán las indulgencias tanto si mueren o son heridos durante la empresa, como si mueren en otra parte de resultas de esas mismas heridas, y que la indulgencia es por los pecados de los que se hubiesen confesado con veracidad, con dolor de corazón y oralmente, según se solía conceder a los cruzados de Tierra Santa.

Vemos que el Papa emplea en este documento de concesión de indulgencias la fórmula «indulgencia de sus pecados». Las indulgencias son una remisión de la pena temporal debida por los pecados, que ha sido concedida por la Iglesia desde los primeros tiempos, según nos refiere el Concilio de Trento. Pero Clemente VI en este caso no habla de indulgenciar la pena de los pecados, sino los pecados mismos. Ya en la Sagrada Escritura poseemos algunos textos que utilizan el mismo modo de hablar. Sin embargo, el papa Clemente VI lo que hace más bien es mantenerse dentro de una corriente medieval que tiende a designar con el nombre de pecado no el reato de culpa sino el reato de pena. Tal modo de expresarse no llegó a hacerse común.

Por descontado se rechaza la posibilidad de que el texto del papa Clemente se refiera a los pecados veniales, según la opinión de algunos de que éstos se perdonan por medio de las indulgencias. El sentido y la ocasión de la concesión del Pontífice de Aviñón no llaman en absoluto a tal idea, y tal sentencia es muy dudosa y no concierta con los principios teológicos. Sobre la verdadera naturaleza de las indulgencias es conforme la doctrina recibida, y de acuerdo con ella la interpretación del privilegio clementino debe ser la indicada. Así, Clemente VI no trata de perdonar los pecados, sino la pena por ellos debida aún después de la confesión, lo cual es tanto más cierto cuanto que el mismo Papa habla de los pecados ya confesados oralmente y con dolor de corazón.

Son frecuentes, por otra parte, en la Edad Media las concesiones de indulgencias a los guerreros, y en muchos casos se trata de indulgencias de cruzada, como las que venimos considerando.

3.° Absolución de todos los pecados en *articulo mortis*: Concede el Papa a los sacerdotes que acompañan al Infante la facultad de absolver a los expedicionarios de todos los pecados «una sola vez en peligro de muerte». El documento es también de la misma fecha que el anterior.

Atendiendo a la naturaleza jurídica de estos privilegios, nos damos cuenta de que se trata de gracias para el momento de la conquista armada; en nada se regula aún el subsiguiente dominio y la evangelización de los indígenas, que en realidad no se dan todavía, por el fracaso de la expedición proyectada. Muy pronto, sin embargo, vamos a contemplar el nacimiento del problema misional.

Aparición de problemas de índole misional

La admisión de los indígenas en la Iglesia

Ya hemos visto como el orden lógico de los acontecimientos nos llevaba de la mano a un tipo de problemas algo distintos de los que en los períodos iniciales se plantean al legislador eclesiástico.

El descubrimiento y la conquista de nuevas tierras —causa inmediata de las primeras concesiones de dominio político— dejan paso ahora, sin que aquéllos cesen, al asentamiento y organización pacífica, y a la evangelización y desarrollo de nuevas comunidades cristianas. Los primeros misioneros que llegan a estos lugares son casi siempre religiosos, y dependiendo directamente de sus superiores internos van realizando la obra de extender y asentar la fe de Cristo. Tratan a los neófitos indígenas como a los de su propia tierra, a la par que los admiten a los sacramentos a medida que los van considerando suficientemente instruidos. Pero la labor de estos misioneros no es sólo la de predicar la doctrina a los no cristianos. En un principio, mientras el clero es escasísimo entre los conquistadores la asistencia espiritual de éstos reclama el empleo de una buena parte de las actividades de los pocos sacerdotes. Para éstos su acción misionera se inicia por la instrucción, la conversión y el bautismo de los indígenas. En principio, la administración del bautismo no presenta ningún problema.

Todavía, en el momento histórico que venimos considerando, nadie había tenido la idea de negar la condición humana de los indíge-

nas atlánticos. Por ahora ningún eco se percibe de la larga polémica que a raíz de la conquista de América conducirá a la solemne declaración de la condición humana de los indios, hecha por Paulo III en la bula *Sublimis Deus*, de 2 de junio de 1537.

El deseo que movía a los conquistadores de extender la religión cristiana condujo en algunos momentos, si no a forzar a los indígenas a recibir el bautismo, sí a moverles a pedirlo por acomodarse mejor a las nuevas condiciones políticas, a administrarlo sin suficiente preparación y por lo que hace a los niños a bautizarles sin contar con sus padres. En relación con los adultos, era ya antigua la polémica sobre la validez del sacramento. Si el que lo recibe está instruido y desea ingresar en la Iglesia, no cabe duda de que el sacramento surte plenos efectos. Si en cambio el bautizado sufrió algún género de coacción habría que ver en cada caso qué fuerza tuvo ésta; Inocencio III, en su letra apostólica *Majores Ecclesiae causas*, exponía ya la aclaración sobre aquel que para evitar un mal lo recibe, el cual no deja de recibir el carácter sacramental; es, en la terminología clásica, el acto voluntario *secundum quid*, que es suficiente para que se configure un acto humano.

En cuanto al bautismo de los niños contra la voluntad de sus padres, en el siglo XIII se agitó una controversia sobre la cuestión que aquí nos preocupa: si un príncipe cristiano puede o tiene el derecho de hacer bautizar contra la voluntad de sus padres a los niños aún sujetos a la postestad paterna. Al tema se refieren tres documentos de Benedicto XIV, a quien llegan los últimos ecos de la referida controversia; según la doctrina que recoge el papa Lambertini, tal bautismo sería válido, pero su administración ilícita; de hecho, lo más frecuente fue aplicar en los territorios de misión una solución positiva.

Fuera de estos casos, no surgió por entonces ninguna dificultad acerca de la posibilidad de que los nuevos convertidos pudieran recibir el bautismo, por lo que ninguna provisión especial fue tampoco necesaria de parte de la autoridad eclesiástica acerca de este sacramento.

La confirmación y la preparación del crisma

Primitivamente, según Torquebieu, se daban tres ritos de la iniciación cristiana. Después del bautismo, los bautizados, revestidos de vestiduras blancas, salían del baptisterio y se reunían en el *consignatorium*

para recibir el sacramento de la confirmación. Después, cantando salmos e himnos, entraban en la iglesia con el clérigo, y asistían a la liturgia eucarística y comulgaban.

Entre los cuatro sacramentos que santo Tomás nos dice que son llamados magnos, se encuentra en segundo lugar la confirmación. Todavía en fecha reciente la Sagrada Congregación del Concilio, el 30 de julio de 1932, declaró que era conveniente que los niños, antes de recibir por primera vez la eucaristía, recibieran la confirmación.

En los lugares donde no estaba establecida aún la jerarquía ordinaria, la administración de la confirmación —y éste es el caso nuestro— planteó siempre algunos problemas interesantes:

a) ministro extraordinario del sacramento, dada la falta de obispos, que son los ministros ordinarios, en tales lugares;

b) materia del sacramento, que es el óleo consagrado por un obispo, óleo que a veces difícilmente puede tenerse en los lugares de misión.

En nuestro caso, Eugenio IV se ve precisado muy pronto a dar solución a las dificultades que se presentaban en las nuevas tierras descubiertas, y así, en 1444, concede a fray Fabiano de Bachia, franciscano, que se dispone a marchar como misionero a las mismas, que no sólo pueda confirmar, sino también confeccionar el crisma necesario para ello. La existencia de esta concesión viene referida por Wading y por Benedicto XIV; y en la cita que éste hace de Eugenio IV se basan los autores posteriores al dar como más probable la sentencia que sostiene que el Papa puede encomendar a un simple presbítero la preparación del crisma para confirmar.

Nuestra atención se centra ahora —pues esto es lo que cae dentro de nuestro tema— en los privilegios concedidos por Eugenio IV a fray Fabiano de Bachia. La cuestión que surge es la de la autoridad del Papa para conceder tales poderes, y a ello acabamos de hacer una referencia; con detalle lo veremos después de haber señalado las demás características del caso. Éstas son las siguientes:

1. Ignoramos la especie de documento de que se trata, por no conservarse de él más que referencias, suficientemente autorizadas, pero incompletas.

2. El beneficiario es fray Fabiano de Bachia, que se dispone a marchar *ad Indos*, según escribe Benedicto XIV.

Esta denominación de indios es muy general, y puede comprender a todos los habitantes de las tierras que se venían descubriendo hasta la India. A partir de 1492 el nombre de indios fue aplicado en las cancillerías a los indígenas americanos, al utilizarse para el Nuevo Continente el nombre de Indias, y surgir la diferencia consecuente entre Indias Orientales y Occidentales.

3. La índole del documento parece ser exclusivamente personal, de tal modo que se concedía a fray Fabiano de Bachia y sólo a él, al no ver incluidos según parece junto a su nombre los de otros misioneros, ni de modo expreso y concreto ni de modo general. Precisamente, ese carácter personal del privilegio excluye toda posibilidad de comunicación a España cuando ésta reciba todos los privilegios que ya tenía Portugal. Y, sin embargo, llegará un momento en que los misioneros españoles entrarán por medio de la bula *Omnímoda* de Adriano VI en el distrute de semejante potestad.

4. No conocemos ninguna referencia posterior que nos indique si fray Fabiano usó en la práctica del privilegio que le había sido concedido.

Estudiemos ahora con más detalle la concesión hecha por el Romano Pontífice, permitiendo a un simple presbítero no sólo administrar la confirmación sino también preparar el crisma necesario para ello. Y antes de nada valga resaltar el hecho de que esta última y tan importante cuestión venga tratada precisamente en un documento canónico incorporado al derecho indiano, lo que corrobora la afirmación de que las instituciones canónicas indianas tienen una importancia excepcional en el desarrollo general del Derecho canónico, varias de cuyas prescripciones han surgido para solucionar problemas nacidos alrededor de la cristianización de los pueblos indianos.

En un principio se dudó de la posibilidad de que un simple sacerdote pudiese, ni por delegación especial del Supremo Pontítice, administrar la confirmación. Los autores se deciden por una u otra solución, y desde el primer momento milita gran parte de ellos por la afirmativa, como es el caso de santo Tomás, Soto, Belarmino, Suárez y De Lugo. Ni el Concilio Florentino ni el Tridentino resuelven la duda, pero en tiempos del primero ya se ponía como segura la sentencia afirmativa, y Benedicto XIV la considera indiscutible. Y cuando Eugenio IV dictó la concesión en favor de fray Fabiano, no parece que fuera el primer Pontífice que usaba de tal derecho, pues hay noticias

de concesiones semejantes hechas por san Gregorio Magno, y por Nicolás IV, Juan XXII y Urbano V.

Más dificultad ofrece la segunda parte del privilegio concedido al misionero franciscano. Se trata de poner en claro cuál es la materia del sacramento de la confirmación, y hasta dónde se extiende la potestad del Papa en este punto.

La materia de un sacramento es sustancialmente inmutable, desde la institución del sacramento por Cristo; y la del sacramento de la confirmación se consideraba el crisma consagrado por un obispo, aun cuando el sacramento lo administrase un presbítero. Este crisma debe reunir dos condiciones:

a) estará confeccionado de aceite de oliva y bálsamo, según se ha venido declarando a lo largo de la historia por los Pontífices y concilios, y precisamente entre otros por Eugenio IV, en el Decreto para los Armenios, que es una de las fuentes principales del Derecho canónico sobre la confirmación;

b) estará consagrado por un obispo. Éste es el nudo gordiano de la cuestión. Si la consagración por parte de un obispo es requisito esencial de la materia del sacramento, entonces Eugenio IV obró inválidamente al conceder esta potestad a un simple presbítero. Alrededor de la actuación de Eugenio IV se centra, pues, la discusión de los autores.

La confección del crisma fue considerada como propia del orden episcopal. En el Concilio Cartaginense III se establece que el presbítero, sin consultar al obispo, no consagre a las vírgenes, y que nunca confeccione el crisma.

El Concilio Bracarense ordenó deponer a los presbíteros que confeccionasen el crisma. Y el cardenal Aguirre, en su edición de los Concilios españoles, inserta entre las actas del II Concilio de Toledo una carta de Montano, obispo de Toledo, a Toribio, en la que califica de sacrílega la conducta de los presbíteros que se atreven a confeccionar el crisma.

Los partidarios de la sentencia negativa, es decir, de que el Papa no puede encomendar a un presbítero la confección del crisma, se apoyan sobre todo en la autoridad de los Padres y Concilios, en especial en la definición de la materia de la confirmación —«Es el crisma... bendecido por el obispo»—, dada por el Concilio Florentino, XVII de los ecuménicos, cuyas actas fueron aprobadas precisamente por Eugenio IV. A esto añaden que Jesucristo encomendó solamente a los obis-

pos la confección del crisma, lo cual es suponer de antemano lo que se trata de demostrar; y que el Papa nunca hizo uso del pretendido derecho, afirmación que comienza negando la concesión de Eugenio IV que da lugar a la controversia.

Contra tales razones arguyen los partidarios de la sentencia afirmativa:

1. Si el Papa puede encomendar a un simple sacerdote la administración del sacramento de la confirmación, ¿por qué no ha de poder encomendarle la confección del crisma, ya que el que puede lo más puede lo menos?

2. Es cierto que en los Padres y Concilios se requiere la autoridad del obispo para confeccionar el crisma. Pero también se requiere la misma autoridad para administrar el sacramento y, sin embargo, se dispensa. Luego también en el otro caso se puede dispensar.

3. A la objeción de que el Papa apenas ha concedido a los simples presbíteros la facultad para confeccionar el crisma, y en cambio les ha facultado con frecuencia para administrar el sacramento, se responde que ello obedece a la mayor facilidad de que en los lugares apartados haya crisma bendecido por un obispo aunque no obispos, y así la ausencia de éstos requiere mayor atención que la eventual falta de crisma.

4. Por lo que se refiere al texto del concilio Florentino, promulgado por Eugenio IV, autor también de la relajación del mismo texto en favor de fray Fabiano, más que dañar a la sentencia afirmativa, tal hecho la favorece, pues nadie mejor que el propio legislador conoce su mente y el sentido de la ley para conceder el privilegio.

Pronto tal sentencia se hizo universal, basándose siempre en las razones dadas, especialmente en la que refiere como el Papa que puede facultar a un sacerdote para administrar la confirmación, podrá también facultarle para confeccionar el crisma. La doctrina moderna está por la solución de Benedicto XIV en este sentido.

Capítulo III

LA CONCESIÓN A CASTILLA DE LA SOBERANÍA SOBRE INDIAS Y LA IMPOSICIÓN DEL DEBER DE EVANGELIZAR

La aplicación de la teocracia a las Indias Occidentales

Los grandes descubrimientos geográficos, emprendidos por Portugal y Castilla a lo largo de la Baja Edad Media, y que culminaron en 1492 con el Descubrimiento de América, dependieron en estrecha medida de la intervención pontificia, que concedió a los monarcas descubridores el principal título de legitimidad de su dominio sobre las nuevas tierras que incorporaban a su señorío.

La idea de la invención y conquista de nuevos territorios no era extraña al mundo clásico, y el Derecho Romano había arbitrado diferentes títulos de adquisición de la soberanía a tales efectos. Sin embargo, y pese a la supervivencia medieval del propio Derecho Romano, la Cristiandad europea utilizó preferentemente, para sus empresas de extensión de las monarquías cristianas sobre reinos infieles, la tesis teocrática del dominio supremo pontificio sobre todo el orbe. Y fue a esta tesis a la que se recurrió, tanto por la Santa Sede como por la Corona castellana, a raíz de la empresa colombina, hasta el punto de que la concesión de las Indias Occidentales a Castilla por Alejandro VI ha sido calificada como el último gran acto de soberanía universal del Papado.

La teocracia se puede definir, según Castañeda, como la doctrina del gobierno del mundo por Dios mediante su vicario, el Romano Pontífice. No se trata de una tesis caprichosamente desarrollada e impuesta por la Santa Sede o por sus teólogos como medio de adueñarse de la dirección no sólo espiritual sino también política de la humanidad. Fue una doctrina que se generó lentamente durante los siglos posteriores a la caída del Imperio de Roma, por obra de una serie de cir-

cunstancias históricas que la favorecieron y que casi la necesitaron. El vacío de poder creado en Europa una vez desaparecido el Imperio vino a llenarse, en lo particular, por la proliferación de reinos bárbaros, primer mosaico de la futura Europa moderna; en lo general, tocó al Pontificado representar la unidad europea y la tradición romana, y el Papa vino a convertirse, de hecho, en la voz más prestigiosa del mundo occidental, y a la vez en la suprema instancia —también política— del mismo, que los príncipes imploraron y los pueblos reconocieron.

La aparición de una doctrina que justificase tal situación fáctica no podía hacerse esperar. Confundiendo —era casi inevitable que así sucediera— lo que Cristo ha dado a Pedro con lo que Pedro ha recibido de la historia, se buscó el modo de apoyar doctrinalmente la realidad vivida; la teocracia vino a constituir así la tesis teológica y jurídica que trató de fundamentar en la voluntad divina el poder universal del Papa también en lo temporal. Y, pensemos lo que pensemos de la debilidad de sus argumentos —hoy la teocracia hace siglos que aparece totalmente abandonada—, su efectiva aceptación durante el Medievo la convierte en un factor indeclinable para la comprensión de aquellos momentos históricos.

Por otra parte, y presupuestos los datos de los que partía, el edificio doctrinal teocrático poseía una lógica interna. Su base es la convicción de que todos los hombres están llamados por Dios a la salvación, y la tarea de gobernarles ha de ser también tarea de facilitarles los medios y el camino de alcanzar aquélla. En consecuencia, y siendo Dios el origen de todo poder —no hay potestad que no provenga de Él—, hay que concluir que solamente son legítimos los gobiernos temporales que cumplen la antedicha finalidad. Ello conlleva la exigencia de que todo príncipe legítimo ha de ser cristiano, puesto que los gobernantes infieles ni dirigirán a sus pueblos según la Ley Divina ni les han de ayudar a obtener la salvación. En consecuencia, los príncipes infieles, no habiendo recibido de Dios su poder, no lo poseen legítimamente; y los príncipes cristianos que lo ejerzan para su condenación y no para salvación de sus súbditos, que no respeten en su acción de gobierno la Ley Divina, pierden por ello el derecho que de modo legítimo adquirieron. De donde se deducen dos facultades para el Papa, Vicario de Dios en la tierra y que en su nombre posee la potestad de asegurar los medios para que todos los hombres puedan salvarse: la facultad de privar de su soberanía a los gobernantes cristianos que la

ejercieren para el mal y no para el bien, y la de conceder al príncipe cristiano que considere más adecuado para ello el derecho de conquistar cada tierra de infieles, con el deber inherente de cristianizarla y procurar así la salvación eterna a sus habitantes. Los Papas ejercieron ambos poderes a lo largo del Medievo, muchas veces a solicitud de los propios pueblos sometidos a un monarca prevaricador y de los mismos príncipes cristianos dispuestos a la conquista y conversión de tierras paganas, de pueblos infieles. La intensa actividad descubridora portuguesa, sobre todo durante los siglos XIV y XV, se apoyó de forma constante en esta autoridad pontificia así reconocida, y no fue otro el caso de Castilla cuando quiso asegurar la conversión de las tierras reconquistadas a los musulmanes en la Península Ibérica y cuando se lanzó también a las empresas descubridoras ultramarinas.

Pero la conversión de los pueblos infieles —condición de legitimidad de la concesión de soberanía por parte del Romano Pontífice— llevaba consigo la exigencia de un sistema de misionalización primero, y de atención luego a los nuevos cristianos. *A priori*, hubiese sido natural que la labor evangelizadora correspondiese a misioneros enviados por la Jerarquía Eclesiástica para que trabajasen en las tierras incorporadas a la soberanía de monarcas cristianos. Pero tal *a priori* hubiera sido una posibilidad abstracta, impensable e irrealizable entonces. La obligación de evangelizar correspondía a la adquisición del dominio, del que constituía la condición y la consecuencia. Una vez que existieron en Europa reinos cristianos constituidos y desarrollados más allá de los reinos altomedievales, el Pontificado, que había llevado la iniciativa del envío de misioneros a las tierras bárbaras o no romanizadas, deja esa tarea en manos del poder político.

Las bulas alejandrinas de 1493

La estrecha colaboración entre el poder papal y el real, típica del Medievo y basada en la teocracia, se manifestó en las grandes empresas descubridoras portuguesas y castellanas de forma muy determinada. A lo largo del siglo XV, como es sabido, tal colaboración, para el caso portugués, se concretó en las tres grandes bulas que marcan el desarrollo de la empresa africana. La primera fue la bula *Romanus Pontifex*, de Nicolás V, de 8 de enero de 1455, por la que se concedía a los Reyes

de Portugal la soberanía sobre África; la segunda, la bula *Inter caetera*, de Calixto III, que encomendaba a la Orden de Cristo portuguesa la atención espiritual a las tierras que Portugal descubriese y conquistase en el continente africano; la tercera, la bula *Aeterni Regis*, de Sixto IV, de 21 de junio de 1481, confirmando el Tratado de las Alcaçovas de 4 de septiembre de 1479, mediante el cual Portugal y Castilla se habían distribuido las zonas de influencia y navegación en el Atlántico, reservándose Castilla la ruta de Canarias y Portugal la costa africana hacia el sur.

Cuando Colón regresa de su primer viaje en febrero de 1492 visita ante todo a Juan II de Portugal, quien manifiesta su parecer de que las tierras que el Almirante ha encontrado pertenecen a la Corona portuguesa precisamente en virtud de la bula *Aeterni Regis*; la defensa que hace Colón de la pertenencia de las mismas a Castilla se basa precisamente en esa misma bula, ya que argumenta haber navegado a partir de las Islas Canarias y siguiendo la ruta de éstas, dentro del marco señalado a Castilla por las Alcaçovas y el Papa. Pero enseguida se hará evidente para todos que lo que Colón ha descubierto es un mundo nuevo, que queda fuera de los límites geográficos que en las Alcaçovas se pudieron tener en cuenta, y surgirá entonces el doble problema de la atribución de la soberanía sobre tales nuevas tierras y de la modificación del reparto anterior del Atlántico, que ya deja de tener interés ante la multiplicación del espacio conocido.

Los Reyes de Castilla, apenas tienen noticias del resultado del viaje colombino, solicitan del Papa la soberanía sobre las nuevas tierras. Tres bulas se van a suceder en el brevísimo lapso de tan sólo dos días: la *Inter caetera* del 3 de mayo de 1493, la *Eximiae devotionis* de la misma fecha, y la *Inter caetera*, del 4. Con la primera, Alejandro VI concede a los Reyes de Castilla la soberanía sobre esas tierras que acaban de ser descubiertas y también sobre las tierras por descubrir; la segunda equipara a los monarcas castellanos con los portugueses en cuanto a facultades y derechos en orden a la evangelización, ya que la soberanía había sido otorgada con el consiguiente deber de cristianizar a los habitantes; y la tercera repite la misma concesión de soberanía y traza una línea de polo a polo, a cien leguas al oeste de las Azores, atribuyendo a Castilla el dominio sobre el Océano y las tierras del occidente de la misma, y a Portugal igual dominio al este. Los reyes castellanos y el de Portugal firmaron posteriormente el Tratado de Tordesillas, el

7 de junio de 1494, trasladando la raya hasta trescientas setenta leguas al oeste de Cabo Verde, gracias a lo cual, aunque los firmantes ni lo sospecharon entonces, Brasil quedó para Portugal, al haber quedado su punta más occidental dentro de la zona portuguesa al este de la línea de demarcación así desplazada hacia occidente.

Estas tres bulas son la base fundamental del señorío castellano sobre América. De hecho, solamente una estaba llamada a tener verdadera trascendencia histórica, la segunda *Inter caetera*, del 4 de mayo de 1493. En efecto, la soberanía que la primera bula otorga la repite y concede literalmente esta segunda, que además efectúa el reparto del globo en la forma indicada; basta pues con esta bula del 4 de mayo para los efectos que buscaba Castilla: poseer el dominio sobre las nuevas tierras halladas y sobre las que se encuentren en adelante en la zona occidental del planeta, y recibir el deber y el derecho de evangelizar a sus naturales. La bula *Eximiae*, por su parte, de poca utilidad podía ser en sí misma en cuanto a efectos prácticos, ya que no existiendo en Castilla una Orden de Cristo que pudiese asumir las competencias cristianizadoras, el traslado a Castilla de lo acordado a dicha Orden en Portugal carecía de verdadero sentido. Hasta tal punto que, del mismo modo que la primera *Inter caetera* se ve suplida por la segunda, que alcanza sus mismos efectos y los amplía, la *Eximiae* requirió de otra bula que la completara e hiciese operativo el deber de los Reyes de enviar misioneros a las nuevas tierras, deber que las dos *Inter caetera* les imponían como fundamento de la soberanía. Esa otra bula fue la *Piis Fidelium*, de 26 de junio del mismo año, que designaba, a propuesta de los Reyes, a fray Bernardo Boyl como vicario papal en las Indias Occidentales y le encargaba la ordenación y dirección de la labor evangelizadora.

Las llamadas bulas alejandrinas fueron cinco. La quinta es la *Dudum siquidem*, de 25 de septiembre de 1493, la cual prevé que, navegando hacia occidente, los castellanos pueden llegar hasta el oriente, hasta las regiones de la India (adonde llegaron por oriente, doblando el cabo de Buena Esperanza, los portugueses). Y dado que en la India las naves de Castilla pueden encontrar tierras infieles que no pertenezcan a ningún príncipe cristiano, amplía a las mismas la concesión de soberanía ya establecida en las dos *Inter caetera* de los días 3 y 4 de mayo. No era en sí imprescindible esta última concesión, ya que las tierras objeto de la misma están sin duda en la vertiente occidental de

la línea de partición; pero como puede ser que la navegación hacia el este por parte de Portugal y hacia el oeste por parte de Castilla acabe creando una zona de encuentro en las antípodas, la *Dudum* reconoce a Castilla el derecho de ocupar en aquellas regiones las tierras que no sean ya portuguesas, creando entre ambas Coronas un derecho concurrente que se resuelve mediante el principio romano del primero que descubra y tome posesión. Tanto más que, en el Lejano Oriente, ha de haber, aunque nadie la nombre, otra línea hipotética de polo a polo que parta los derechos oceánicos de ambas naciones, pues cada punto geográfico en las antípodas estará más cerca de la línea atlántica –370 leguas al oeste de Cabo Verde– por el oriente o por el occidente y pertenecerá en teoría a uno u otro país; la imposibilidad de conocer en aquellos tiempos tal dato hacía precisa esa bula *Dudum*, que tuvo lógicamente escasa incidencia histórica habiéndose trazado de modo natural la frontera entre las respectivas expansiones portuguesa y castellana a la altura de las Islas Filipinas y Molucas.

Resta el problema de determinar por qué la Santa Sede utilizó tres bulas, fechadas además en dos días consecutivos, para lo que hubiera podido resolverse y determinarse con una sola. Los temas que tocan la *Piis* y la *Dudum* pueden resultar autónomos, pero las dos *Inter caetera* y la *Eximiae* hubieran podido ser en buena lógica un único documento. Interrogante que se hace más incisivo cuando en 1916 Van der Linden demostró que ninguna de las tres bulas era realmente ni del 3 ni del 4 de mayo, sino respectivamente de abril la primera *Inter caetera*, de junio la segunda y de julio la *Eximiae*.

Esta diferencia entre la datación oficial y la fecha real de las expediciones planteaba ya una interesante duda sobre el sentido de estos tres documentos. Y la polémica por ello suscitada entre los estudiosos merece una atención especial; una vez expuesta tal polémica, habrá que fijarse en el significado de las bulas para el tema objeto de este volumen: el ejercicio por la Corona, en relación con la Iglesia, de la obra evangelizadora. Lo cual se concreta en dos temas, relacionados con las que fueron las dos instituciones básicas del sistema cristianizador indiano, el Patronato y el Vicariato.

En principio, en 1493, la Corona y la Santa Sede optaron por confiar la obra misionera a religiosos organizados bajo un vicario pontificio, nombrado por el Papa a propuesta regia: es el sistema de la bula *Piis*, que estudiaremos sucesivamente. Fracasada la misión que median-

te tal bula se confió a fray Bernardo Boyl, por la mala inteligencia entre éste y Colón durante el segundo viaje, se abandonó de momento el plan de designar nuevos vicarios papales y se entró en un período en que la dirección y realización de la labor misionera quedan en manos de los religiosos (franciscanos y dominicos) y son los superiores de los conventos quienes ejercen de hecho la suprema autoridad eclesiástica en Indias en la zona en que se encuentran.

En 1504 intentó la Corona intervenir de nuevo en la asunción y orientación de la evangelización; a tal efecto se solicitó del Papa la creación de las primeras diócesis en las Indias. La bula *Illius fulciti*, dictada por Julio II en noviembre de 1504, creaba en efecto una provincia eclesiástica en la Isla Española, con una archidiócesis metropolitana, Yaguata, y dos diócesis sufragáneas, Magua y Bainúa. Cuando Fernando el Católico –doña Isabel murió precisamente en esa fecha– vio la bula, se sorprendió de que no contenía derecho alguno reconocido a los Reyes en relación con la institución diocesana en América: no se reconocía a la Corona el derecho de Patronato, que hubiese llevado aneja la presentación real de los candidatos a ocupar los cargos eclesiásticos; y tampoco se confirmaba la concesión de los diezmos de Indias a la Corona, que Alejandro VI había otorgado en 1501 mediante la bula *Eximiae devotionis.*

Esto hizo que don Fernando se negase a ejecutar la bula *Illius*, y retuviese en Castilla a los tres primeros obispos que el Papa había designado para las referidas sedes: don Pedro Suárez de Daza, clérigo de Zamora y sobrino del arzobispo de Sevilla, para Yaguata; don Alonso Manso, capellán que había sido del príncipe heredero don Juan, para Magua, y el franciscano fray García de Padilla, confesor de la reina de Portugal, para Bainúa.

A los sucesivos requerimientos que desde Indias se le hacen para que los obispos lleguen allá cuanto antes, responde el Rey que se vaya preparando todo –construcción de las catedrales, etc.– para recibirles; y al embajador en Roma le ordena que suplique el Patronato y la confirmación de los diezmos, sin cuyo requisito el monarca no se propone permitir la instauración del sistema diocesano en América en sustitución del sistema misionero, con dirección de la cristiandad en manos de los superiores de las órdenes, vigente hasta entonces por vía de hecho.

En 1508 concedió Julio II el Patronato mediante la bula *Universalis Ecclesiae.* También confirmó la cesión de los diezmos a la Corona

el 6 de abril de 1510 mediante la bula *Eximiae devotionis*, homónima de la que utilizó Alejandro VI para cederlos por vez primera en 1501. Una tercera petición del monarca, el derecho a fijar los límites de las diócesis, no obtuvo ni entonces ni nunca una respuesta favorable de la Santa Sede, aunque caso por caso sí que los Papas encargaron de tal misión a la Corona al ir creando diócesis nuevas.

Investido del derecho de Patronato, don Fernando se entregó al ejercicio de sus deberes patronales y en ello continuaron los sucesivos reyes de España, dando lugar a que surgieran tres grupos de facultades regias que permitieron a los monarcas asumir la dirección y el control de la Iglesia en Indias y de la labor cristianizadora: a) las facultades efectivamente patronales o derivadas razonablemente del derecho de Patronato (presentación de candidatos para todos los oficios eclesiásticos en Indias; percepción y distribución de los diezmos; fijación de los límites diocesanos, control de las facultades de los superiores religiosos; intervención en los conflictos entre los obispos y las órdenes, nacidos fundamentalmente de la concesión a los religiosos en 1522, por Adriano VI, mediante la bula *Omnímoda*, del derecho de ejercer poderes de gobierno cuasiepiscopales en todos los territorios de las Indias en que aún no estuviese establecida la jerarquía diocesana, poderes que los obispos reclaman al establecerse sus sedes y que los religiosos se resisten a abandonar, creando una zona conflictiva constante que no desaparece hasta ya entrado el siglo XVIII); b) Las facultades extrapatronales que la Corona se autoatribuyó cubriéndolas forzadamente con el apelativo patronal (actuaciones de los tribunales civiles en materias de fuero eclesiástico; extrañamiento de clérigos; intervención de las rentas de vacantes y expolios; encargo a los capítulos catedrales en sedes vacantes para que confiasen el gobierno de las mismas como vicarios capitulares a los candidatos designados por la Corona; vigilancia de las predicaciones; limitaciones al derecho de asilo y a la inmunidad personal y local; prohibición del regreso a España de las personas eclesiásticas; limitaciones a las visitas de los obispos a la Santa Sede, llamadas visitas *ad limina*; control de las informaciones sobre el estado de las diócesis que los prelados debían remitir a Roma); c) medidas de defensa del ejercicio abusivo del Patronato (prohibición de lectura en Indias de la bula *In Coena Domini*, que contenía las prescripciones canónicas prohibiendo precisamente la intervención abusiva de los Reyes en materias eclesiásticas; el pase regio o *regium exequatur*, medida que obliga-

ba a que todos los documentos papales dirigidos a las Indias pasasen por el Consejo, que los rechazaba e impedía su difusión y aplicación si no los encontraba conformes con los derechos regios entendidos tal como venimos exponiendo; los recursos de fuerza, mediante los que quienes estuviesen disconformes, en ciertos casos, con las sentencias o actuaciones de los tribunales de la Iglesia podían recurrir de ellos ante los tribunales civiles; el control de los concilios provinciales y diocesanos tanto mediante la asistencia a ellos de la autoridad civil como mediante la prohibición de que sus decisiones se llevasen a la práctica antes de obtener la aprobación real; la negativa a que la Santa Sede enviase un nuncio a Indias con facultades delegadas para el gobierno directo de aquella Iglesia).

El conjunto de normas e instituciones que configuran esta forma de entender y utilizar el Derecho de Patronato estaba ya totalmente desarrollado a fines del reinado de Felipe II. Y no dejó de presentarse la dificultad de lograr el reconocimiento de unos derechos que nadie, por mucho que forzase la interpretación de la bula *Universalis* de 1508, podía razonablemente defender que estaban contenidos en tal documento. Como efectiva concesión del Patronato, la bula *Universalis* se limitaba a reconocer a los monarcas la exclusiva de fundación y erección de iglesias y la facultad de presentar a los candidatos para cubrir los cargos eclesiásticos. Todo lo demás es creación de los reyes y sus juristas, y cada vez resultaba más difícil justificarlo bajo el velo del Derecho de Patronato.

Surge así la teoría del Vicariato, propia del siglo XVII. La crearon precisamente algunos religiosos en Indias cuando, en sus disputas con los obispos en torno a la bula *Omnímoda*, buscaban la protección regia y precisaban suponer en los Reyes facultades para intervenir en tales conflictos y resolverlos. Así, supusieron que los Reyes habían sido investidos por los Papas como sus vicarios y delegados para el gobierno de la Iglesia indiana, de modo que toda la dirección de esta Iglesia tocaba a los monarcas en cuanto vicarios pontificios.

La idea pronto fue asumida por los juristas de la corte, que comprendieron sus enormes posibilidades; y a partir sobre todo de Juan de Solórzano Pereira, la doctrina oficial española será la del Vicariato Regio en Indias. Sólo que era necesario justificar cuándo y de qué modo había tenido lugar tal delegación papal. Y no siendo atribuible a la bula patronal de 1508, se buscó un documento pontificio al que, por su

inconcreción y generalidad, se le pudiese atribuir una concesión semejante. La atención se dirigió a las únicas bulas capaces de ser así entendidas: las bulas alejandrinas de 1493, especialmente la *Inter caetera* del 4 de mayo, que al encomendar a los Reyes la evangelización quiso suponerse que ponía en sus manos todos los medios necesarios para realizarla, delegándoles el poder papal para dirigir en todos los aspectos la vida de la Iglesia en las nuevas tierras. Interpretación forzada, sin duda, y que la Santa Sede condenó de manera expresa, incluyendo en el *Índice de Libros Prohibidos* la obra de Solórzano que la defendía; pero ante la cual, en la práctica, Roma hizo uso de una tolerancia que le venía impuesta por su propia imposibilidad de dirigir sin el control real la vida eclesiástica indiana y por la absoluta necesidad de mantener buenas relaciones con la Monarquía hispana en Europa, en plena eclosión de la Reforma Protestante y en la crisis de la Guerra de los Treinta Años; puesto que la Corona, abusando al atribuirse funciones que no le tocaban, de hecho estaba llevando a cabo en América una auténtica labor de expansión de la fe y defensa de la ortodoxia.

Las bulas alejandrinas ocuparon así, desde comienzos del siglo XVII, el lugar que en el XVI había ocupado la *Universalis* de Julio II. Y ya nunca perdieron ese lugar de privilegio en la doctrina oficial española, que habló en adelante siempre de las facultades que los Reyes poseían por concesión o en virtud de las mismas. Es cierto que en el siglo XVIII ocupa el primer lugar, en las preferencias del pensamiento jurídico español sobre el tema, la llamada doctrina regalista, en cuya virtud los derechos vicariales de los Reyes no lo son con relación al Papa sino al propio Dios, del que son vicarios para el gobierno de la Iglesia en todos los temas administrativos y económicos, tocando al Papa lo dogmático –no sin un cierto control de la Corona– y la potestad de orden «de que no son capaces los seculares». Pero aunque el Regalismo era una tesis generalizada en dicho siglo en todas las cortes católicas, nuestros Reyes siguieron llamándose vicarios papales y refiriéndose a las bulas alejandrinas como fuente de sus poderes en el terreno religioso en Indias.

Tal es la vigencia histórica de los documentos papales de 1493; y de cada una de estas instituciones, que de una u otra manera con ellos se conectan –el sistema de vicarios religiosos que se inaugura con la misión Boyl, el Patronato, el Vicariato y las Regalías–, habremos de

ocuparnos en capítulos sucesivos, una vez analizada la polémica sobre las bulas alejandrinas en torno a su verdadero origen y sentido.

La polémica sobre las bulas

Introducción

El tema de las bulas indianas de Alejandro VI, expedidas en 1493 como primeras provisiones papales para los tan recientes descubrimientos colombinos, lleva mucho tiempo apasionando a los investigadores. Objeto de atención durante largos años, especialmente por lo que hace a la partición del Océano o a la fundamentación jurídica de la empresa descubridora y colonizadora de España, las bulas alejandrinas han sido modernamente el centro de una activísima labor de investigación y estudio y de una fecunda polémica, cuyos ecos tardarán en extinguirse y de los que tocamos ya las consecuencias. En efecto, la problemática suscitada en torno a las bulas de 1493 –como es frecuente en la ciencia de la historia– no sólo ha servido para esclarecer el papel jugado por estos documentos pontificios, sino que ha iluminado simultáneamente otros muchos aspectos de la conquista espiritual y temporal de las Indias, aspectos conexos con el principal e iniciadores, a su vez, de una nueva línea de temas y soluciones en el campo de la historia indiana.

La última ocasión en que se analizó en toda su extensión el tema de las bulas ha sido la del profesor García-Gallo, en un largo artículo (trescientas sesenta y nueve páginas) publicado en el *Anuario de Historia del Derecho Español* (vol. XXVII-XXVIII, Madrid, 1957-1958) con el título de «Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias». Este trabajo, el más largo hasta la fecha acerca del tema que nos preocupa, ha cambiado sin duda alguna en modo muy notable el estado de la cuestión sobre las bulas, y es merecedor de los atentos exámenes que ya han comenzado a publicarse sobre él y que continuarán publicándose.

Para quien lo haya leído, y más aún para quien conozca siquiera la parte fundamental de la bibliografía en él recogida, el tema de las bulas alejandrinas ha de resultar de sobra conocido. Por eso no tenemos intención de replantearlo de nuevo en estas páginas, cuyo único propósito es, precisamente, exponer la situación presente del problema,

después que el estudio del profesor García-Gallo ha venido a introducir en él novedades tan importantes.

Planteamiento histórico del tema

Sistematizada y ordenada por García-Gallo la bibliografía sobre el tema, hasta las más modernas publicaciones, pueden tomarse cuatro períodos en la historia crítica de las bulas alejandrinas:

1) Desde la expedición de las bulas en 1493 hasta el descubrimiento, realizado por Van der Linden en 1916, de la falsa datación de algunas de ellas.

2) Desde 1916 hasta la aparición del primer trabajo dedicado al tema por el profesor Giménez Fernández, en 1944.

3) Desde 1944 hasta el estudio de García-Gallo, en 1958.

4) Desde 1958 en adelante, el período actual.

Ninguna de estas cuatro épocas debe suponerse como un compartimento estanco, en el que las bulas alejandrinas merecieran una consideración unitaria e indiscutida de parte de la doctrina. Muy por el contrario, solamente se nos presenta tal unanimidad durante la primera etapa en la que, con palabras de García-Gallo,

> los historiadores contemplaron estas bulas como documentos excepcionales, por cuyo medio los reyes de España, gracias a su concesión por Alejandro VI, se habían adueñado de medio mundo. Como un hecho insólito y sin precedentes —o sin precedentes de interés—, sólo explicable por la nacionalidad española del Papa y también, como a veces se dijo, por su falta de escrúpulos. Las bulas se juzgaban con la mentalidad del siglo XIX y con la perspectiva con que desde éste se podía mirar al pasado. Lo que más preocupaba a los autores era la *divisio mundi,* por la que el continente americano y las infinitas islas del Pacífico se habían concedido a España. Se veía esto como resultado de una decisión arbitral del Sumo Pontífice o como una mera donación, caprichosa e injusta de éste. Por lo demás, nadie discutía los textos de las bulas y lo referente a su concesión.

Si embargo, las bulas contenían elementos suficientes para permitir plantear la serie de problemas que, íntimamente ligados entre sí, han

llenado cerca de medio siglo de abundante bibliografía. Pueden señalarse entre ellos los siguientes:

a) La datación exacta de tres de las bulas. En efecto, dos tienen la misma fecha –una *Inter caetera* y la *Eximiae devotionis*, ambas del 3 de mayo de 1493–, y otra –la segunda *Inter caetera*– es sólo posterior a ellas en un día. Si las materias de que se ocupan fuesen totalmente distintas, y sus textos en todo diferentes, tales fechas tendrían razón de ser, pues nada opta a que se expidan a la vez tres bulas papales diferentes; pero el caso es que las materias de que se ocupan parecen similares y, lo que es más de notar, sus textos son, en muy buena parte, idénticos.

b) El texto de estas tres bulas, y el porqué de su similitud, es otro de los problemas que cupo plantear.

c) El contenido de la *Piis fidelium* y de la *Dudum siquidem*, las otras dos bulas alejandrinas cuya relación con las tres anteriores resultaba preciso establecer.

d) El hecho de que las cinco bulas corrieran suerte tan dispar: la *Inter* del 3 de mayo permaneció desconocida durante siglos, desde casi su obtención hasta el final de la pasada centuria; otro tanto ocurrió prácticamente con la *Piis*; la *Inter* del 4 gozó siempre de especialísima publicidad, y en menor medida fue divulgada la *Eximiae*, sin que tampoco dejara de citarse la *Dudum* durante los años de dominio español en Indias. ¿En qué radicaba esta diversidad de trato por parte de la Corona, los gobernantes y los juristas hispanos?

e) La desaparición de los ejemplares auténticos de la *Piis fidelium* y la *Eximiae devotionis*, no encontrados hasta ahora; de las minutas vaticanas de la *Dudum siquidem*; y de la casi totalidad de la probable documentación accesoria que explicara de modo cierto cuanto a la gestión de las cinco letras papales se refiere. A reserva de posibles hallazgos en los archivos que vengan a colmar tales lagunas, los historiadores no solamente se han visto obligados a trabajar con muy pocos elementos de juicio, sino que incluso han debido plantearse como cuestión a dilucidar esta misma sorprendente carencia de información.

f) La razón de ser de las bulas: 1) en el ánimo de los solicitantes, los Reyes Católicos; 2) en el del otorgante, Alejandro VI; 3) en el de los principales interesados, Colón y el Rey de Portugal.

g) La eficacia jurídica de las bulas: 1) para las personas anteriormente indicadas; 2) para la posterioridad; 3) a la luz del derecho de la

época en que fueron expedidas; 4) a la luz de los principios ciertos del Derecho Público Eclesiástico.

Si se piensa que la adscripción de las Indias a la Corona hispánica, las respectivas zonas de expansión geográfica de España y Portugal, la clase de dominación que nuestros Reyes podrían ejercer sobre los nuevos territorios y sus habitantes, la realidad del Patronato y del Vicariato Regio en materias eclesiásticas, e incluso el concepto mismo de soberanía del Papa en lo temporal, habían de depender de la solución que a todos estos problemas sobre las bulas se diese; si se considera además que depende también de lo mismo el juicio que a la crítica moderna merezcan las realizaciones históricas en cada uno de los puntos citados, se comprenderá cuán importante resulta el tema de las bulas alejandrinas, y cómo nunca nos ha de parecer demasiado el esfuerzo de los historiadores por arrojar sobre ellas la mayor luz posible.

El examen diplomático de las bulas

> Permítasenos ante todo señalar –escribe Giménez Fernández en sus *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*– la extraordinaria importancia que en nuestro tema tiene la exacta consideración de este aspecto de la cuestión, y el error capital en que inciden quienes se limitan a aceptar las informaciones de nuestros historiadores clásicos, los que no sólo no conocieron todas las fuentes documentales, sino que habían de someter sus obras a la censura del Consejo de Indias, primer interesado en que no se dilucidara plenamente la cuestión sobre el valor y alcance de aquéllas».
>
> Modernamente –añade García-Gallo– la actitud de los historiadores ha cambiado. En 1916 Hernan Van der Linden, profesor de Geografía diplomática y Paleografía en la Universidad de Lieja, tratando de resolver una cuestión que había intrigado y desconcertado a muchos investigadores –la existencia de dos bulas *Inter caetera,* en gran parte iguales, fechadas el 3 y 4 de mayo y de otra *Eximiae devotionis,* en parte coincidente con las otras dos, de 3 de mayo, todas de 1493–, dio a conocer el resultado de sus investigaciones sobre los textos y funcionamiento de las cancillerías pontificias, llegando a la conclusión incontrovertible de que, no obstante las fechas que aparecen en las bulas, éstas han sido despachadas en otras diferentes: abril, junio y julio.

Comprobada la anomalía en la datación de las bulas, se ha hecho preciso explicarla. Y de tal explicación brotó la serie de hipótesis sobre la «historia, sentido y valor» de los documentos alejandrinos que han traído el tema a su situación actual. Por esta razón indicábamos la fecha de 1916 como fin de la primera etapa de la historia crítica de las bulas: hasta ella, y desde 1493, valen las citas de Giménez Fernández y García-Gallo, hace un momento recogidas; desde entonces, y debido a los descubrimientos documentales recientes –la *Inter* de 3 de mayo, la *Piis*– y la datación exacta comprobada por Van der Linden, deja de ser lícito el simplista planteamiento decimonónico u oficial del tema. La falsa datación de las bulas, en efecto, requiere una explicación razonable; la presencia de la *Piis fidelium,* bula –siquiera sea a primera vista– totalmente misional, exige un juicio sobre el carácter mismo de la conquista; la *Inter caetera* de 3 de mayo obliga a revisar todo el conjunto de las versiones que, basadas exclusivamente sobre su homónima del 4, habían explicado hasta entonces la concesión papal de las Indias a los Reyes Católicos.

A tal tarea se dieron los autores, con diversos resultados, hasta 1944, ocupándose, tal como señala García-Gallo, de una parte, del «estudio interno de los textos, dando a conocer nuevas copias o ediciones más perfectas de los mismos» y, de otra, del «estudio interno de las bulas», es decir, de «analizar su contenido y precisar su alcance», y en tal tarea los nuevos historiadores

> a diferencia de la mayor parte de cuantos hasta entonces se habían ocupado de estos aspectos... no ven en la concesión de las bulas un acto extemporáneo y sin precedente del Papado, sino que lo sitúan en la época y lo relacionan tanto con los principios jurídicos dominantes en ella como con los problemas políticos, económicos y de todo orden que entonces se plantean.

Las hipótesis sobre su concesión

Producto de esta etapa, que comienza a raíz de la comprobación de la fecha de las bulas, es una serie de estudios, tangenciales al tema pero directamente conexos con él, dado que se apoyan en una determinada interpretación del contenido de las bulas para explicar el carác-

ter misional de la empresa indiana (Leturia), la adscripción de las Indias a la Corona castellana (Manzano), la política hispanoportuguesa (Rumeu), la colonización española de los nuevos territorios en sus aspectos jurídicos (Zavala, Lanning) o políticos (Parry), la supervivencia del feudalismo perpetuado en las concesiones alejandrinas (Staedler), etcétera.

En todos ellos se va gestando la hipótesis de la concesión sucesiva de las bulas como medio de explicar la anomalía de su datación, la coincidencia de sus textos y la existencia de cinco bulas para regular materias que parece que hubieran podido regularse con tres y aun con menos. No se piense, a la vista de los temas capitales a los que acabamos de calificar de «tangenciales», que sean éstos los realmente importantes y, en cambio, que sea una cuestión bizantina la de las fechas y la multiplicidad de documentos. En realidad, aquéllos dependen de ésta, en la medida en que la interpretación de los hechos históricos depende de los propios hechos. Y hechos, en nuestro caso, son los propósitos de Fernando el Católico y del Papa: qué pidió aquél, cuándo lo pidió; qué concedió Alejandro, cuándo lo concedió y por qué lo concedió. Si las Indias se concedieron a nuestros Reyes en feudo, o si sólo se reconoció, con vistas al campo que hoy llamaríamos del derecho internacional, una posesión ya existente; si el móvil, y a la vez la justificación del acto papal, fue misional o hierocrático; si el Océano se dividió realmente entre Portugal y Castilla, son consecuencias de aquellos hechos capitales, resultado de la interpretación de los mismos. La cuestión de las bulas ocupa el centro para el reconocimiento de los hechos, y por tanto para el reconocimiento de la historia: de ahí su trascendencia.

Lamentablemente, es muy poco lo que se conoce sobre las bulas. Ya hemos indicado antes, y todos los modernos autores lo ponen en relieve, que «ningún nuevo descubrimiento... ha venido a cambiar la situación existente en 1892 respecto a la falta de otras fuentes coetáneas en el Archivo Vaticano y en los demás de Roma» (Giménez Fernández); y que

> fuera de lo que dicen las bulas o algunas otras escasas noticias de la época, nada sabemos con seguridad. Falta casi siempre la interpretación auténtica de aquéllas, que pudiera encontrarse en los documentos relativos a su gestión y a su concesión. El texto de las bulas hay

> que interpretarlo poniéndolo en relación con otros de la época. ¿Hasta qué punto se inspiraron en los mismos criterios que éstos? ¿Hasta qué punto las cláusulas habituales de cancillería poseen en este caso la misma plena significación que en otros, o las variantes expresan un criterio distinto? A falta de una interpretación auténtica, el investigador se adentra de nuevo en el terreno de la hipótesis.
>
> Científicamente los problemas que se plantean en torno a las bulas alejandrinas nacen, de una parte, de la insuficiencia de datos; de otra, de la dificultad de interpretar muchos de ellos. En realidad disponemos de muy pocos elementos de trabajo. Tenemos el texto de las Bulas, en su original y en copias diversas. Conocemos algunos hechos incuestionables, muy pocos, relacionados abierta y directamente con ellas. Pero son muchos los que desconocemos. Los archivos guardan sobre esto un silencio desesperante (García-Gallo).

Dado que el trabajo de Van der Linden tuvo en un principio muy escasa difusión, la hipótesis de la concesión sucesiva, de la que es uno de los creadores, si bien se va dibujando en los estudios de diversos autores, no adquiere su pleno desarrollo hasta verse formulada por Giménez Fernández.

Su formulación, preparada para la Asamblea de Americanistas de Sevilla de 1943, y publicada en 1944 en el volumen I, del *Anuario de Estudios Americanos*, era no sólo la más completa y extensa del tema en su tiempo, sino también la única que lo abordaba como motivo central de su exposición. A partir de entonces, y entre los años 1944 a 1954, la cuestión de las bulas alejandrinas, con toda la rica secuela de consecuencias que ya hemos indicado que posee, gira en torno a las «Nuevas consideraciones» y demás artículos posteriores del ilustre catedrático de Derecho Canónico de Sevilla.

Es él quien explica, en todos sus extremos, la hipótesis de la gestión sucesiva; los autores posteriores, o bien aceptan en todo sus conclusiones, o si no lo hacen puede decirse de ellos lo que afirma García-Gallo:

> ninguno de los contradictores de Giménez Fernández ha atacado en lo esencial esta hipótesis, excepto para rechazar en algún caso la torcida intención que se atribuye en ciertos momentos a alguno de los protagonistas. En este sentido, cabría incluir también a estos impugnadores —excepto en aquello que expresamente niegan— como seguidores de esta hipótesis.

Solamente cabe hacer mención de la repulsa decidida al conjunto de la hipótesis de que es autor V. D. Sierra («En torno a las Bulas Alejandrinas de 1493, en *Missionalia Hispánica*, X, 1953), pero se trata de un artículo que no debe tenerse en cuenta, ya que «sin entrar en detalle ni proponer otra explicación rechaza en su conjunto, en términos impropios de un estudio científico, la hipótesis de Giménez Fernández» (García-Gallo).

La hipótesis de la gestión y concesión sucesiva, en consecuencia, debe tenerse como la principal, e incluso –salvadas sus diversas variantes– como la única existente durante muchos años para explicar las bulas de Alejandro VI. Y a partir de su exposición por Giménez Fernández –exposición de tal manera completa que ha de considerarse totalmente original, aunque algunos de los datos que utiliza fueran ya conocidos y aunque consagre un camino por el que ya se había querido caminar–, no sólo es la hipótesis principal, sino el centro de la atención de cuantos se han ocupado posteriormente del tema.

Giménez Fernández concibe las bulas de 1493 como el resultado de una serie de gestiones continuadas –cada una determinada por acontecimientos políticos– del Rey Católico cerca de la corte de Roma. La similitud de las fechas de las dos *Inter* y la *Eximiae* parecía inducir una gestión conjunta; pero visto que los tres documentos están separados entre sí incluso por meses, el profesor de Sevilla supone que en un principio, a raíz del regreso de Colón de su primer viaje, los Reyes españoles pidieron solamente una bula; no gustando ésta, una vez llegada, y aconsejándolo así las relaciones con Portugal, la hicieron sustituir por otra, etc. La concesión de las bulas aparece así como muestrario del desarrollo de los hechos a lo largo de aquel trascendental año de 1493: las intenciones políticas de don Fernando, interesado mucho más en los vivos y candentes problemas europeos que en las remotas y todavía casi utópicas regiones colombinas, y a la vez deseoso de aprovechar el Descubrimiento para asegurarse frente a Portugal los espacios de expansión que le compensen del Tratado de las Alcaçovas, y de no perder la exclusiva en el hallazgo de tierras que podían ser tan ricas como Colón asegurara; la postura portuguesa, vigilante para no perder su hegemonía atlántica; la actitud papal, presta a ofrecer «concesiones» en las fantasmagóricas Indias a cambio de otras concesiones más tangibles de don Fernando en problemas de actualidad inmediata; la ambición de Colón y los esfuerzos del Rey para contrarrestarla; todo ello queda explicado si

se lo une a la trama de las bulas, que irían marcando, a lo largo de la primavera y el verano de aquel año, los jalones por los que atravesaban estos hechos políticos de tan grande interés.

Y establecido así el conjunto de los hechos, que Giménez Fernández liga y apoya recíprocamente con la notable habilidad con que está concebida y expuesta su hipótesis, ya le es posible sacar las oportunas consecuencias acerca del valor mismo de las bulas, su calificación jurídica, el carácter de la conquista indiana, el regio Vicariato de Indias, y otra serie de problemas que son los que hemos citado como tangentes al de las bulas, que de la solución que éste merezca han de recibir su definitiva conformación histórica.

Si no se olvida la advertencia que hicimos anteriormente, con palabra de los propios autores de las dos principales teorías sobre nuestro tema, de que las fuentes documentales y los hechos que conocemos son insuficientes para construir sobre su base una tesis indiscutible, no nos extrañará la insistencia con que García-Gallo, en su estudio sobre el problema, repite que todas las soluciones son, y nunca debe olvidarse tal verdad, solamente hipótesis.

La prevalencia, durante tanto tiempo, de la hipótesis de la gestión sucesiva ha dado lugar a una polémica, la agitada y célebre polémica sobre un tema que ««ha apasionado a muchos de los que en los últimos años han intervenido en la discusión» (García-Gallo), en la que, al no acertar a discutir el nervio mismo de la argumentación de Giménez Fernández, si no era acudiendo en muchos casos a razones y argumentos personales, «el problema se ha empequeñecido y se ha desorbitado a la vez» (García-Gallo). Con aguda penetración lo había previsto el propio autor de las *Nuevas consideraciones*, cuando escribía en el prólogo de su obra: «No se nos oculta que nuestras conclusiones provocarán... sorpresa y tal vez... indignadas impugnaciones». Pese a ellas, la hipótesis de la concesión sucesiva siguió en pie, como la única que presentaba una explicación total, global, del problema.

Tal situación ha experimentado un importante cambio con la formulación por García-Gallo de la hipótesis de la concesión simultánea. Prescindo de alusiones personales; enfrentándose claramente con el tema, descendiendo a sus últimas causas y consecuencias, el catedrático de Madrid ha puesto por escrito su pensamiento sobre las bulas, expresado anteriormente de modo mucho menos exhaustivo en diversas con-

ferencias, dando a luz el único estudio que, con el de Giménez Fernández, existe sobre el conjunto total de la cuestión.

> Desde que Van der Linden –dice García-Gallo– puso de relieve la discordancia entre las fechas que aparecen entre las de las bulas –las dos *Inter caetera* del 3 y 4 de mayo y la *Eximiae devotionis* del 3– y las de su efectiva expedición, nadie ha dudado en aceptar esta última como cierta y rechazar como arbitraria la primera. Todos han aceptada, sín discutirla, la *antedatación* de las bulas... Las fechas sucesivas de expedición de las bulas que contrastan con la simultaneidad con que oficialmente se presentan –dos del 3 y otra del 4 de mayo– han dado pie a las distintas hipótesis que acaban de examinarse [se refiere a las variantes de la hipótesis de la concesión sucesiva, como se entiende por lo que sigue]. Pero nadie hasta ahora ha pensado en la posibilidad de que las tres bulas hayan sido concedidas, solicitadas y otorgadas simultáneamente, aunque luego su tramitación haya seguido un curso distinto y su expedición no haya sido simultánea, sino sucesiva. Por consiguiente, que estas tres bulas no se enmiendan, corrigen o amplían entre sí, sino que las tres, dentro de una concepción única, se completan entre sí, cumpliendo cada una función propia.
>
> Es comprensible que, frente a la unanimidad con que todas las otras hipótesis, aun las más opuestas, aceptan la concesión sucesiva y enmendadora de las distintas bulas [de aquí que sea válida nuestra constante afirmación de que la coincidencia de todas las anteriores hipótesis en lo fundamental –la concesión sucesiva– hace que sólo sean variantes de un mismo pensamiento central], la hipótesis de la simultaneidad levante contra ella una inmediata repulsa. Sin embargo, conviene no olvidar que el *único hecho cierto y probado* –no mera hipótesis, como dice Ballesteros– es el que las bulas fueron expedidas: una en abril, aunque *postdatada* con fecha 3 de mayo –¡no siempre se antedatan las bulas!–; otra, en julio, con fecha 3 de mayo; y otra, en junio, con fecha 4 de mayo. Como tampoco ha de olvidarse que todo lo demás –intención de los Reyes al solicitarlas, gestiones, tramitación a espaldas de los portugueses o imposiciones de éstos, connivencias en la curia en este caso concreto, etc.– no son más que conjeturas, meras hipótesis... Aunque, a fin de cuentas, hipótesis por hipótesis, cada uno puede aceptar la que más cuadre a su propio temperamento o posición científica. Únicamente la utilización de nuevos documentos hasta hoy no tenidos en cuenta en los diferentes estudios puede colocarnos ante hechos nuevos para nosotros, que nos obliguen a desechar o modificar sustancialmente las hipótesis aceptadas.

La verdadera datación de las bulas, que para Giménez Fernández era prueba de que éstas se habían gestionado una tras otra, corrigiéndose y anulándose por tanto sucesivamente, tiene en cambio, y según acaba de indicarnos el propio autor, para García-Gallo un sentido distinto. Para Giménez Fernández lo importante es la fecha de expedición –abril, junio, julio– que demuestra la gestión sucesiva; mientras que la fecha de la datación –3 y 4 de mayo– es prueba de que las dos bulas de junio y julio se pensaron como sustitutivas de la de abril, y por tanto se fecharon como si hubiesen sido concedidas en lugar de aquélla. Así, las bulas reflejan la línea de la política de don Fernando –a resultas de la del Papa, Portugal y Colón– durante la primavera y el verano de 1493. Para García-Gallo, a su vez, lo que tiene importancia es la datación oficial –3 y 4 de mayo– como prueba de que las bulas se concibieron todas simultáneamente, durante el mes de abril, complementándose las tres entre sí como dirigidas a tres objetivos precisos y parejos; conceder a don Fernando lo que el Rey de Portugal poseía por sus tres bulas atlánticas, la *Romanus Pontifex* de Nicolás V, la *Inter caetera* de Calixto III y la *Aeterni Regis* de Sixto IV; las fechas de expedición –abril, junio y julio– revelan para este autor que las bulas siguieron cada una su propio camino separado en las oficinas de la burocracia pontificia, y que precisamente esa falta de premura en expedirlas es manifestación de que estaban todas ellas pensadas desde un principio y, por no ser ninguna sustitutiva de otra, no se urgió su salida. Para esta hipótesis, las bulas no reflejan el fondo de las relaciones entre España y Roma durante varios meses, y el logro a la larga del plan fernandino para las Indias, sino el planteamiento inicial de la empresa indiana tal como la poseyó en su mente el Rey Católico una vez decidida la realización de los proyectos colombinos.

En último término, por tanto, se trata de dos interpretaciones radicalmente distintas, más que de la forma en que las bulas fueron expedidas, de los propósitos de los que las hicieron salir a la luz. Para Giménez Fernández

> las Bulas Alejandrinas fueron pedidas como mero expediente pragmático para oponerse, ante todo, a las pretensiones portuguesas fundadas en privilegios pontificios, o como instrumento de posibles limitaciones de tipo espiritual, frente a la total concesión del poder real hecha a Colón en las capitulaciones santafesinas.

Este último aspecto está remarcado por la interpretación que el mismo autor da a la bula *Piis fidelium*, cuyo nombramiento de Vicario papal en las Indias a favor de fray Bernardo Boil le parece motivado por el deseo de don Fernando de colocar junto a Colón otra suprema autoridad totalmente adicta a la Corona, destinada a limitar el inmenso poder que al Almirante atribuían las capitulaciones oficiales.

Estima, por su parte, la hipótesis de la concesión sucesiva que no se dieron tales ocultas intenciones, sino que,

> desde el momento mismo en que se planteó ante los proyectos de Colón la posibilidad de llegar a la India navegando hacia Occidente y de adueñarse de las islas y tierra firme que a su paso encontrasen, los Reyes Católicos y sus consejeros debieron darse perfecta cuenta de que la realización del viaje y la apropiación en su caso de las tierras descubiertas, tropezaría con la oposición de Juan II de Portugal... Por la capitulación de las Alcaçovas en 1479 los Reyes Católicos se habían comprometido a respetar para Portugal las islas de las Azores, Madeira y Cabo Verde y la ruta desde Canarias hasta Guinea. Diversas bulas concedidas a los Reyes de Portugal y confirmadas en 1481 en la *Aeterni Regis* daban a éste las tierras descubiertas y por descubrir que encontrasen navegando desde el cabo Bojador hacia el Polo Sur y hasta la India, y prohibían navegar por estas partes a los demás (García-Gallo).

De aquí la afirmación de Giménez Fernández, dotada de tanta fuerza lógica, de la consideración de América como «Isla de Canaria por ganar» –única posibilidad de expansión atlántica de Castilla a tenor de las Alcaçovas– durante los meses de 1493 que vienen preocupándonos.

> Los Reyes Católicos –continúa García-Gallo–, sin duda, sabían y esperaban que en cuanto Juan II conociese el descubrimiento de nuevas islas formularía su protesta y las reivindicaría para sí... Ahora bien, los Reyes Católicos sabían que esta capitulación [Alcaçovas] había sido confirmada en 1481 por la bula *Aeterni Regis*, y que ésta a su vez había reproducido a la letra y confirmado la bula *Romanus Pontifex* de 1455, de Nicolás V, que concedía a los Reyes de Portugal todas las tierras e islas descubiertas y por descubrir desde el cabo Bojador hasta donde se extiende la Playa meridional... y la bula *Inter caetera* de 1456, de Calixto III, que concedía esto mismo... y a la vez

> otorgaba a la Orden de Cristo –en 1493 a los Reyes– toda la jurisdicción y potestad en materia espiritual...
>
> Si los derechos de los Reyes portugueses aparecían reforzados por bulas pontificias, debía parecer conveniente reforzar a los castellanos con bulas paralelas. Prescindiendo de bulas antiguas referentes a las primeras navegaciones, las bulas portuguesas eran fundamentalmente tres: a) la *Romanus Pontifex*, de Nicolás V, de *donación* de todas las islas y tierras descubiertas y por descubrir excluyendo a cualquier otro príncipe cristiano de las navegaciones hacia el sur; b) la *Inter caetera*, de Calixto III, de *concesión de privilegios* temporales y espirituales a los Reyes de Portugal; y c) la *Aeterni Regis*, que reproduciendo a la letra la parte dispositiva de las dos, establecía además una línea de demarcación en la navegación hacia Guinea, en las Canarias. Las tres bulas, por la reproducción en la *Aeterni* de la *Romanus Pontifex* y la *Inter caetera*, y su confirmación, formaban un todo, en el que los Reyes de Portugal apoyaban sus derechos.
>
> Y, en efecto, los Reyes [Católicos] se dirigieron al Papa Alejandro VI solicitando también tres bulas paralelas: a) una, de *donación* de las islas y tierras descubiertas y por descubrir, que se encontrasen navegando por occidente «versus Indos», que no perteneciesen a un príncipe cristiano, con los mismos derechos que tenían los portugueses en Guinea y la Mina; b) otra, de *concesión de privilegios* en las tierras donadas, análogos a los concedidos a los Reyes portugueses; y c) una tercera, de *demarcación*, que delimitase también las navegaciones castellanas y portuguesas, ahora no en la ruta de Guinea sino en el Atlántico.

Se trata, respectivamente, de la *Inter* del 3 de mayo, de la *Eximiae* y de la *Inter* del 4.

> La misma razón –concluye García-Gallo– que en otro tiempo había movido a Nicolás V a donar las tierras a los portugueses –favorecer la expansión y predicación del cristianismo y estimular el arribo a la India– debía mover ahora a Alejandro VI, no obstante los roces que con motivo de la política italiana existían entre él y los Reyes Católicos. Por otra parte, salvaguardados y reconocidos los derechos de Portugal en la ruta del sur, tal como aparecían en la bula *Aeterni Regis*, ni los portugueses ni nadie podía oponerse a que semejantes concesiones se hicieran a los Reyes españoles. No habiendo lesión de ningún derecho para nadie, el acceder a lo solicitado era casi un asunto de trámite... La gestión de las bulas en la curia romana se hizo tranquilamente sin precipitaciones.

Tanto Giménez Fernández como García-Gallo, en sus respectivos trabajos dedicados al tema, acumulan multitud de datos, análisis e investigaciones en torno a sus propias hipótesis y conclusiones. Maestros los dos en la investigación histórica y jurídica, sus raciocinios son de singular coherencia, y las dos teorías se presentan con una perfecta ensambladura interna, aunque susceptibles siempre —y Giménez Fernández así lo ha hecho varias veces desde 1944— de recibir retoques que contribuyan a mejorar su ya grande precisión científica.

Ahora bien, de estas dos hipótesis ¿cuál es la verdadera?, ¿concesión sucesiva, o por el contrario simultánea? ¿Bulas al servicio de la política fernandina frente al Papa, a Portugal y a Colón, solicitadas con doblez y concedidas a cambio de otras ventajas y favores, o bulas que respondían a un plan clara y normalmente concebido para evitar cualquier sombra antijurídica en la empresa indiana? ¿Bulas antedatadas arbitrariamente para sustituirse unas a otras y retrotraer sus efectos o bulas fechadas juntas por haber sido concebidas y concedidas juntas, independientemente del momento en que concluyese su tramitación curial?

Harían falta muevos datos históricos para poder concluir. Los documentos alegados por Giménez Fernández para probar el ligamen entre la gestión de las bulas y otras gestiones políticas contemporáneas del Papa y el Rey Católico son sin duda inductivos de una verdad, pues es lógico que cuando a un tiempo dos personas se ocupan mutuamente de dos asuntos distintos tiendan a relacionarlos entre sí, pero no concluyentes en absoluto, pues desgraciadamente las bulas no se mencionan con la claridad que fuera de desear —para que la hipótesis pasase a tesis indiscutible— en la carta del datario Juan López a don Enrique Enríquez. A su vez, las pruebas de García-Gallo, de indudable peso también, tampoco son apodícticas, como él mismo reconoce, al subrayar el carácter de conjeturas e hipótesis de cuantas soluciones cabe dar por el momento al tema. Y aún sería de desear que su explicación aclarase algunos puntos que permanecen oscuros, como puede ser el de la identidad de nombre de dos de las tres bulas —las dos *Inter caetera*—, identidad poco lógica si ambas se concedieron a un tiempo, ya que lo normal hubiera sido que tres bulas pensadas a la vez para tres finalidades distintas llevasen tres nombres distintos; en la misma línea cabe extrañarse de la similitud, y en largos trechos, igualdad, de sus textos, poco explicable por estas mismas razones, y de que siguieran un curso

absolutamente distinto en la Curia Romana tres documentos que, solamente usando de cierta sutileza jurídica, se podían considerar propios de organismos del todo diferentes dentro de aquélla. ¿Fueron razones de competencia, como quiere García-Gallo, o de conveniencia, como afirma Giménez Fernández, las que llevaron las bulas a oficinas distintas y a oficiales diferentes de la Curia Romana? He aquí un hecho más, que permanece en la sombra, y que de conocerse aclararía definitivamente el porqué de las fechas de abril, junio y julio, es decir, si las bulas existían las tres en abril pero sólo en junio y julio estuvieron concluidas dos de ellas, o si fue en estos meses cuando se negociaron.

Hipótesis y sólo hipótesis, repite García-Gallo. Quien admita las torcidas intenciones del Papa y del Rey estimamos que deberá aceptar la de la gestión sucesiva; quien no, la de la simultaneidad. Y al revés, si alguien lograra demostrar documentalmente y sin apoyarse jamás en una sola posibilidad —por posible que sea— sino sólo en hechos incontrovertibles la concesión sucesiva o la simultánea, poseería una cierta base para juzgar sin temor a error las intenciones de los protagonistas de esta difícil historia.

Podría decirse que la labor de García-Gallo ha dejado las cosas como estaban, en el sentido de que la teoría anterior continúa en pie: él mismo afirma que no pretendía otra cosa. Pero es asimismo evidente que ha significado una importante novedad en el estado de la cuestión de nuestro tema, al ofrecer otra posibilidad —muy seria— que los historiadores, en adelante, habrán de tener muy en cuenta.

absolutamente distinto en la Curia Romana. Los documentos que, solamente usando de cierta sutileza jurídica, se podían considerar propios de organismos del todo diferentes dentro de aquélla, ¿fueron razones de competencia, como quiere García-Gallo, o de conveniencia, como aduce Giménez Fernández, las que llevaron las bulas a oficinas distintas y a oficiales diferentes de la Curia Romana? He aquí un hecho más, que permanece en la sombra, y que, de conocerse, aclararía definitivamente el porqué de las fechas de abril, junio y julio, es decir, si las bulas existían ya en abril pero sólo en junio y julio estuvieron completas dos de ellas, o si fue en estos meses cuando se despacharon.

Hipótesis y sólo hipótesis, opone García-Gallo. Quien admita las presuntas intenciones del Papa y del Rey estimamos que debiera aceptar la de la gestión paterna, aunque no la de la simultaneidad. Y al revés, a quien intente demostrar documentalmente y sin apoyarse nunca en una sola posibilidad —por posible que sea— tanto sólo en hechos comprobables, la adecuación sucesiva a la conveniencia, poseería una cierta base para juzgar sin temor a error las intenciones de los protagonistas de esta difícil historia.

Podría decirse que la labor de García-Gallo ha dejado las cosas como estaban, en el sentido de que la tesis anterior continúa en pie, al mismo tiempo que la perfecciona en su caso. Pero es asimismo evidente que ha significado una indudable novedad en el estudio de la cuestión, de nuevo tema, al ofrecer otra posibilidad —muy lógica— que los historiadores, en adelante, habrán de tener muy en cuenta.

Capítulo IV

LA SOBERANÍA SOBRE LOS INFIELES Y EL DEBER DE EVANGELIZACIÓN ANTE EL PENSAMIENTO EUROPEO

Europa y el Descubrimiento de América

Curiosamente, no fue muy fuerte el impacto del Descubrimiento de América en el pensamiento europeo de la época. Autores que debían haber escrito largamente sobre América, como el cardenal Cayetano, no lo hicieron. Y Cayetano es quizá la principal fuente del siglo XVI sobre el tema de los infieles, el teólogo del siglo XVI que más ha escrito sobre la evangelización de infieles, sobre los deberes al respecto de los príncipes cristianos y sobre la posibilidad y el modo de tal evangelización. Tampoco se refieren al Descubrimiento Jacobo Almain, Silvestre de Pryeiras o Pedro de Bruselas, los cuales se ocuparon del derecho de conquista de los príncipes cristianos, de la legitimidad y de los modos del ejercicio de ese derecho y trataron del bautismo de infieles. El ejemplo americano debiera estar a flor de piel en cada uno de esos autores. A ellos tenemos que referirnos, pues son ellos los que se ocupan de los grandes problemas que entraña el Descubrimiento de América; pero, sin embargo, tratan esos temas muy teóricamente, muy a nivel doctrinal y apenas en algún caso concreto –fundamentalmente Mayor, el escocés que fue el principal teólogo de la Sorbona de la época de Vitoria– se menciona el descubrimiento americano; incluso, sorprendentemente, Mayor lo menciona de una manera errónea, atribuyéndoselo a Vespucio en vez de a Colón: hasta ese punto es temprana la mistificación del nombre de América. La inmensa mayoría de estos autores incide decisivamente sobre el pensamiento europeo y español: Vitoria y toda su escuela experimentan su influjo, Las Casas les cita, Ginés de Sepúlveda se refiere a ellos, los maestros de Salamanca no

digamos; se les utiliza en apoyo de las diferentes tesis en torno a los justos títulos del Descubrimiento, a la posibilidad de convertir en esclavos a los indios, al modo de tratarles: una y otra vez los maestros españoles utilizarán, con citas expresas, el pensamiento europeo. La conciencia europea influye directamente sobre España y, sin embargo, observaremos que esa doctrina es, como decíamos, bastante abstracta, bastante poco pegada al hecho del Descubrimiento, al menos en la primera época.

Aquellos teólogos, que escribieron justificando, generalmente en nombre de la fe, los descubrimientos, las conquistas y las evangelizaciones, lo hicieron en teoría, sin referirse al caso de América; en cambio, los muchos autores que expresamente condenaron el modo de comportarse de España, lo hicieron con mención expresa, con referencia concreta. Quizá por eso hay muchos más textos de leyenda negra que de leyenda blanca. Y la época primera, a la que hemos de referirnos aquí, es aún la de la leyenda blanca.

El tema de la ética colonial en la empresa descubridora y conquistadora no era nuevo en la Europa de 1492. Tales empresas se venían sucediendo desde los tiempos de la Alta Edad Media y no habían pasado inadvertidas al pensamiento de la época. Cuando se descubrió América, la reacción inmediata y normal había de ser la de aplicar los esquemas de que se venía haciendo uso para casos similares. Pero el Descubrimiento y la Conquista de América poseyeron notas caracterizadoras, absolutamente singulares. Bastará con que nos fijemos en tres de ellas: se descubrió y se conquistó, en relativamente poco tiempo, todo un continente; se entró en contacto con un tipo singular de hombres que no respondían a ninguno de los modelos hasta entonces conocidos; y ya no se estaba en la Edad Media, sino en la Edad Moderna, o al menos en el paso de una a otra Edad.

Primero, se descubrió y conquistó todo un continente, algo nuevo ciertamente en la historia. El Descubrimiento del Nuevo Mundo sigue siendo el Descubrimiento por antonomasia. Pero recuérdese que este dato lo conocemos nosotros, mas no lo conocieron sus contemporáneos. Los descubridores de América no tuvieron conciencia hasta ya bastante avanzado el tiempo, hasta 30 años más tarde, de la enorme importancia de su hazaña. Colón murió sin saber prácticamente que había descubierto América. La incógnita de qué era lo descubierto sólo cobra su verdadera grandeza cuando se descubre el Pacífico, cuando se

mide la distancia que separa todavía Europa de China. Mientras Europa no tuvo conciencia de lo que había entre la Isla Española y la costa de China, no se tuvo conciencia de la trascendencia del Descubrimiento; mientras no se pudo hacer un mapa de un continente nuevo, mientras se pensó que se estaba en las proximidades de Asia, mientras no se sospechó que lo que había descubierto Colón era todo un continente, más cercano incluso de Europa que de China (más ancho es el Pacífico que el Atlántico), no se tuvo conciencia de la trascendencia del Descubrimiento.

Éste es un primer dato importante, pues quizá nos explique por qué no se volcaron inmediatamente todos los pensadores europeos sobre el tema. ¿Cómo es posible, nos decimos hoy, que los pensadores europeos no escribieran todos inmediatamente sobre un hecho de tanta trascendencia?

Porque, si bien se descubrió un continente, en los límites cronológicos en que ahora nos vamos a mover, Europa no llegó a tener plena conciencia de la trascendencia del Descubrimiento de América, y al no considerarlo un caso singular, se facilitó que en aquellos primeros años se recurriese simplemente a los principios medievales, que ya estaban muy elaborados, y se le diese al Descubrimiento de América un tratamiento en cierto modo estándar. De ahí que, en el análisis de los primeros autores europeos que se ocupan de los grandes temas que constituyeron el telón de fondo teológico y jurídico del Descubrimiento, apenas encontremos ideas nuevas. Nuestro quehacer consistirá más bien en recordar qué ideas viejas conservaban todavía su vigencia, dispuestas para que los pensadores sucesivos, ya a partir de Vitoria, las sustituyesen por otras.

Por otro lado, los hombres con los que se entró en contacto no respondían a ninguno de los modelos conocidos; ya ha quedado explicado que los infieles hasta entonces conocidos, los africanos, los orientales del Asia, los sarracenos, los negros, no tenían nada que ver con los indios de América. Ni eran los indios de América enemigos del nombre cristiano, ni poseían tierras robadas a los cristianos, ni eran pueblos lejanísimos e inabordables a los que no se podía llegar, ni africanos salvajes en un grado de civilización absolutamente prehistórico; nada de eso se puede decir ni de los incas, ni de los aztecas, ni de los mayas. De modo que su grado de civilización resultó inadmisible para

los europeos durante todo el período de tiempo a que aquí tenemos que referirnos.

La crisis de la conciencia europea al final de la Edad Media

Los descubridores y conquistadores estaban pasando de una edad a otra; por tanto se encontraban en plena crisis de ideas, en plena renovación de valores. ¿Qué llevarían a las Indias? ¿Los esquemas medievales ya periclitados, periclitantes al menos, o los modernos esquemas nacientes? Ellos mismos estaban sometidos a una profunda evolución de su pensamiento y llevaban consigo la crisis europea del cambio de edades. Este hecho condicionó también la atención, el enfoque con que Europa observó la noticia del Descubrimiento.

Todo ello, pues, condiciona a los intelectuales europeos de aquel singular período de la historia. El clima intelectual de Europa será el ámbito en que se muevan y de él serán hijos; ¿cuál era ese clima en relación con nuestro tema? Recordemos que nuestro tema es una pregunta: ¿cuál fue el modo de abordar los europeos –civilizados, herederos del Imperio Romano, cristianos, herederos de los apóstoles a los que Jesucristo había enviado a evangelizar a todas las gentes– a unos pueblos nuevos y desconocidos, a los que había que incorporar a la Cristiandad? Conviene observar en qué consiste esa crisis de la conciencia europea. Se está en plena polémica conciliarista; ha sido muy estudiado cuál era el clima español en ese momento del Descubrimiento: acaba de terminar la Reconquista; las fuerzas españolas, lanzadas, llenas de energía, de pronto se quedan sin objetivo; cae Granada y la inmensa energía española, simbólicamente bajo las murallas de Granada, se vuelca sobre América.

Teocracia, Nominalismo y Conciliarismo ante el tema de la evangelización de los infieles

España está en un momento espléndido de su historia. Termina una turbulenta última Edad Media y los Reyes Católicos están dándole conciencia histórica al país. En ese momento la Reconquista peninsular es sustituida por la reconquista ultramarina. Ése es el clima español,

pero ¿cuál es el clima europeo? De éste se ha hablado mucho menos; estamos en plena polémica conciliarista, en pleno Renacimiento. La Sorbona es la cuna del Conciliarismo, la conciencia europea se encuentra en crisis. Se estaban hundiendo los valores espirituales medievalmente entendidos; escribe Maquiavelo; el Tomismo está siendo o ha sido sustituido por el Nominalismo; está a punto de surgir Lutero, cuyo primer grito de rebelión se escucha cuando todavía no se han descubierto ni Perú ni México. En este momento la conciencia europea, al revés que la española, está en crisis.

Y hay una estrecha relación entre todos los movimientos intelectuales europeos en ese momento. Se está discutiendo la titularidad del poder supremo, el Conciliarismo frente al Papa, la radicación del poder supremo de la Iglesia en el Papa o en el pueblo fiel; se discute si el poder papal afecta a las materias espirituales o tiene también un contenido temporal, si el poder supremo de la Iglesia sobre lo temporal alcanza sólo a los reyes cristianos o tiene un carácter universal; se niega la potestad suprema temporal radicada en la Iglesia y pronto se va a discutir la potestad suprema espiritual del Pontífice. Evidentemente, Carlos V no será ya un emperador como los emperadores medievales, se va a discutir también la legitimidad divina del poder imperial; aceptado en la Edad Media el hecho de que el Papa pudiera deponer emperadores, resulta ya una tesis discutidísima en esta época.

Los Reyes de Castilla habían obtenido del Sumo Pontífice la concesión de los territorios descubiertos, lo cual llevaba aparejada la obligación de cristianizar. La línea de demarcación hispanoportuguesa, también de origen papal, había convertido en exclusivo el derecho de navegación otorgado a los monarcas castellanos y portugueses; la conquista sucesiva de las Indias Occidentales dio efectividad al dominio teórico adquirido por la Corona en virtud de unas bulas papales. Todo esto se hacía en aplicación de la teocracia pontificia, una doctrina medieval, pero ¿qué valor tenía en Europa a los comienzos del siglo XVI la teocracia pontificia? La teoría teocrática, pese a su mantenimiento oficial en la doctrina de la corte española de los tiempos inmediatos, hubo de demostrar pronto su insuficiencia para que pudiera ser aceptada en Europa como un título de dominio.

Se oponían a ello precisamente esas polémicas europeas intelectuales a que acabamos de hacer referencia; si tales temas estaban en discusión –la soberanía papal, la propia soberanía imperial–, entonces

estaba en discusión la propia teocracia, la doctrina medieval que había movido la pluma de Alejandro VI para firmar las bulas alejandrinas de soberanía de España en Indias.

No podía sostenerse por más tiempo la teocracia cuando la polémica conciliarista conducía a la crisis protestante y cuando se abría la puerta, para la Edad Moderna, a la crisis del poder pontificio; cuando la soberanía directa de la Iglesia sobre lo temporal cedía paso a la potestad indirecta, que incluso fue aceptada como tesis propia por el pensamiento más ortodoxamente católico. Pero la sustitución de un sistema de pensamiento por otro no se hizo sin agitación, sin prolongadas discusiones y sin perseverancia de opiniones pasadas, cuando ya pedían carta de naturaleza las que venían a sustituirlas. Precisamente en estos años, en el límite que va desde 1492 a 1534, momento álgido de la enseñanza en Salamanca de Vitoria, es cuando se van a abrir nuestras fronteras al cambio de mentalidad.

No va a sorprendernos que en estas fechas la nota predominante del pensamiento, incluso europeo, resulte todavía netamente tradicional; la crisis es aún innovación, es revolución; son muchos todavía los teólogos, los juristas y los pensadores de todo tipo que se atrincheran en la tradición. La teología se mueve aún en torno a la escolástica tomista y al nominalismo, y a la luz de estas doctrinas se analiza la cuestión conciliarista, la disputa entre el poder pontificio y el real, el señorío sobre los infieles y la libertad de la conversión. El hecho americano llegará a tener una fuerte incidencia en esta problemática, pero se necesita para ello un cierto tiempo. No puede sorprender que en los primeros años del Descubrimiento, cuando ya en España se están agitando las dudas indianas, la Junta de Burgos, el requerimiento, el doctor Palacios Rubios, Matías de Paz, etc., Europa preste todavía muy poca atención a estos temas, apenas algunas referencias aisladas y sin significado especial en la bibliografía de la época. Se continúa, en cambio, la tradición y se desarrolla el pensamiento sobre los temas que en abstracto se han indicado anteriormente. Y al hacerlo se le ofrecen a las doctrinas españolas fuentes de las que los españoles harán largo uso.

Cuando Vitoria inicia su magisterio sobre el tema indiano y el derecho de guerra (Vitoria ha estudiado en París y ha sido discípulo de los grandes maestros nominalistas, no de los grandes maestros tomistas) llegan hasta él tres grandes corrientes de pensamiento: la teológica, la tomista, la escolástica (no olvidemos que él es de la orden domini-

ca); la nominalista, estrechamente relacionada con el galicanismo y el conciliarismo, y que es la que inspira la teología europea en el momento en que Vitoria, joven, es alumno de la Sorbona; la tercera, la que trae del Derecho Romano, y del Derecho Canónico medieval, la idea de ocupación de territorios como fuente de titularidad y de poder. Vitoria, con elementos de estas tres procedencias, acuñará sus tesis, que están llamadas a tener una repercusión sobradamente conocida. Era natural suponer de dónde le venía a Vitoria su conocimiento del tomismo y de las realizaciones jurídicas españolas. En cuanto al influjo del nominalismo conciliarista, procede de su larga estancia en París, que coincidió con el magisterio de la escuela de Mayor. El influjo de la escuela parisina en el pensamiento español a través de Vitoria empieza a parecer hoy como una clave fundamental para conocer el desarrollo de la doctrina española, tanto más cuanto que hay unos sucesos en los que pocas veces se ha hecho hincapié: Cisneros, cuando fundó la Universidad de Alcalá, trajo como profesores de la misma a españoles procedentes de la Escuela de París.

Cuando Carlos V eligió sus consejeros en materia teológica, figura entre los mismos Juan Celaya, que también procedía de la Escuela parisina. Por tanto el influjo del nominalismo va a significar a la larga en España una importante baza que posibilita la postura de Ginés de Sepúlveda y que facilita la continuidad de la conquista, coadyuvando al fracaso del plan lascasiano de evangelización pura, ya que las tesis europeas no van por esa vía que sólo puede nacer del contacto directo con el indio, sino por la vía aristotélica deformada por Occam, lo que conduce a autorizar la conquista basándose en argumentos probablemente sorprendentes para nosotros.

La solución conciliarista, una de las que llegan a Vitoria durante su juventud parisina, le hubiese conducido a negar el poder universal supremo del Papa en materias temporales, por tanto a negar el derecho de intervención de la Santa Sede en el campo de lo temporal. Baste recordar los planteamientos del Concilio de Constanza, de los conciliábulos de comienzos del siglo XVI. Los príncipes cristianos, según el pensamiento europeo que llega hasta Vitoria, podrán hacer la guerra justa a los infieles por una serie de causas, pero no directamente por concesión de soberanía de los Papas, sino por extensión de la fe y defensa de la Iglesia. Y ello porque Dios les ha encomendado a los príncipes directamente el deber de tales expansión y defensa; y el dominio

y la soberanía ya adquiridos, al no proceder del Papa, no se verán limitados o encuadrados dentro de los marcos de la potestad pontificia. El recuerdo del feudalismo está demasiado vivo a principios del siglo XVI, y los monarcas no ven con agrado de parte de la doctrina ninguna tesis que conduzca a adquirir territorios en calidad de feudatarios de la Santa Sede.

La evangelización entonces en manos de los príncipes cristianos aparece, no como un deber encomendado por la Iglesia, sino como un deber estrictamente propio de los príncipes cristianos. No se trata de poner en duda de la sinceridad de las convicciones religiosas de los hombres del siglo XVI; ellos creían que los bautizados, solamente los bautizados, podían salvarse, y van a hacer radicar en los reyes un poder de conversión de infieles para que éstos se salven, dado que el bautismo es una necesidad absoluta, una necesidad de medio para la salvación. Hacen derivar el poder de los reyes de las manos de Dios y no a través del Papa, sino de manera directa; no se olvide que el gran momento del despotismo real, en que se llega a proclamar la doctrina de que el poder de los reyes es de derecho divino inmediato, es un momento localizado en la Edad Moderna a partir del protestantismo.

Quizá de ahí esa paradoja de que la consecuencia a que se llega, el derecho de los reyes a conquistar, a evangelizar, a imponer la fe, sea la misma en el siglo XVI que en el XV y en el XIV. La diferencia es la motivación; ese hecho de que en el Medievo la motivación sea un encargo del Papa y en la Edad Moderna sea un deber directo de los príncipes recibido de Dios, tiene mucha más importancia de la que parece, aunque se halle oculto bajo el dato de que las consecuencias son las mismas: los príncipes imponen la conquista y la evangelización; la fundamentación diversa tendrá a la larga consecuencias muy diferentes ya en la época de la leyenda negra.

Ahora bien, en la doctrina de los pensadores europeos de la época ¿a qué príncipe cristiano tocaría el mandato evangelizador? La ironía de Francisco I de Francia, a la que en más de una ocasión he aludido, que pedía ver la cláusula del testamento de Adán que reservaba a Castilla la soberanía de las Indias, ¿era una crítica a la concesión pontificia?, ¿negaba el derecho del Papa a conceder las Indias a la Corona de Castilla?, ¿o era una reclamación de un derecho igual al de Castilla y, por tanto, era la reclamación de la libertad de navegación y de conquista para todos los monarcas cristianos? Es clara la diferencia: si el

Papa es el que concede la soberanía y el derecho de evangelizar a los príncipes cristianos, ese derecho lo tiene el príncipe cristiano a quien el Papa se lo haya concedido. Entonces Castilla y Portugal tienen una exclusiva en las Indias Occidentales. Si el derecho de evangelizar y de conquistar es un derecho concedido por Dios a todos los príncipes cristianos, entonces Castilla y Portugal no tienen exclusiva en las Indias. No se está negando la legitimidad del rey de Castilla o del rey de Portugal para conquistar y para evangelizar; se está negando que ese derecho les provenga del Papa; les proviene de Dios, y si les proviene de Dios, toca a cualquier príncipe cristiano, no a ésos en concreto, y por tanto las consecuencias son las mismas: los diferentes príncipes cristianos tienen derecho a imponer la fe, pero con una radical diferencia, no cualquier príncipe cristiano a quien el Papa se lo dé, sino todos los príncipes cristianos.

La leyenda negra no va a comenzar acusando a Castilla de grandes crímenes contra los indios, sino reclamando el derecho de otros monarcas a enviar sus barcos, a realizar lo mismo que pueda realizar Castilla. Cuando se les niegue, cuando en nombre de un derecho papal se les niegue, cuando la navegación no española o portuguesa esté reducida a la condición de piratería, entonces empezará a acusarse a España y a Portugal de cometer graves injusticias, injusticias que, de estar en el caso, los otros reyes hubieran cometido igualmente, y baste el ejemplo de Norteamérica.

Esta temática, pues, a comienzos del siglo XVI hubiera sido pura teoría si no se hubiese dado el caso de que, en efecto, un Papa había concedido a unos reyes concretos un derecho exclusivo de conquista y de evangelización. Las tesis europeas en torno a la conquista previa a la conversión defenderán que para poder convertir con mayor seguridad a los infieles es necesario conquistarlos, dominarlos, militar y políticamente, primero; las tesis europeas en torno a la conquista previa a la conversión se van a fijar en el Requerimiento de Palacios Rubios y en la concepción jurídica romanista que contiene: eso que tanta tinta ha hecho derramar ridiculizando a España, los conquistadores leyéndole un texto ininteligible a los indios y diciéndoles que si no aceptan la soberanía de los Reyes de Castilla serán sometidos por la fuerza, mientras que los indios no entienden lo que se les está diciendo, en parte porque desconocen la lengua y en parte porque, aunque la conocieran, los conceptos jurídicos, teológicos, doctrinales contenidos en

el Requerimiento no podían ser entendidos ni por el pueblo, ni por los caciques. El Requerimiento, tan denostado luego por la leyenda negra, como una gran hipocresía de España, era una traducción castellana de las doctrinas europeas de los comienzos del siglo XVI.

El pensamiento de John Mayor

El estudio de la bibliografía europea del siglo XVI sobre el tema deberá comenzar por el análisis de las posturas de John Mair o Mayor, la primera figura de los teólogos de comienzos del siglo XVI que enseñan en Europa, y que es el primero que expresamente inserta una mención de América en sus escritos. Ningún otro antes que él había dejado constancia del descubrimiento que acababa de suceder, dándonos pie al comentario fácil: qué pronto se había consumado en la primera Universidad de Europa, en la Sorbona, la injusticia de suplantar a Colón por Vespucio. Pero dándonos pie también a algo que nos interesa mucho más, a ocuparnos de qué opina de ese descubrimiento, lo atribuya a quien lo atribuya, el maestro de la teología europea de los primeros años del siglo XVI, el maestro de la Sorbona al iniciarse la conquista de América.

Ya Pedro Lombardo, en la Edad Media, se había ocupado de la cuestión, había planteado el tema de si se puede resistir a la potestad real y con ocasión de esa pregunta, «an aliquendo resistendum sit potestati», se había planteado el problema del dominio de los príncipes cristianos sobre los infieles; acomodándose Mayor a esta tradición lombardiana se pregunta: ¿es lícito a los príncipes cristianos dominar, conquistar a los sarracenos, a los tártaros y a los restantes infieles haciéndoles guerra? A tal pregunta responderá mediante un expediente que luego recogerá el cardenal Cayetano expresándolo con la suma perfección que le era propia, la perfección mayor con que se ha expresado nunca ese pensamiento. ¿Cómo lo hará Mayor y lo hará luego con mayor perfección Cayetano? Distinguiendo entre varias clases de infieles. Sin repetir aquí los textos, constatemos que Mayor examina las diferentes clases de infieles. A los infieles que ocupan tierras que en otro tiempo fueron cristianas de las que se han apoderado por la fuerza, ¿se les puede expulsar de ellas? Los infieles que son antiguos cristianos que han perdido la fe cayendo en la infidelidad y quedándose

con las tierras que cuando eran cristianos dominaban los infieles que..., etc. Y va así planteando y analizando una serie de tipos de infieles, y hay un momento en el que se dice: ahora han aparecido unos infieles nuevos. ¿Se puede privar de sus tierras a los infieles antiguos, a los anteriores a nuestra época, a los hasta ahora conocidos? Y responde que no se les podría privar de sus tierras si permitiesen libremente a los cristianos predicar la fe, si nunca se hubiesen hecho, en ningún momento de la historia, culpables de un delito de oposición a la Iglesia, pero tal es para Mayor una hipótesis que no se da en la realidad; un caso, dice, del cual «non loquor quia nunquam inveniuntur». No hablo de este tipo de infieles, porque hasta ahora no habían sido nunca encontrados: infieles en cuya historia jamás hubiese un intento de impedir la difusión de la fe, una oposición al nombre de cristiano, una guerra contra los cristianos, no hablo de esos infieles porque hasta ahora no habían sido nunca encontrados.

«Sed dicitur hispani tales invenerunt mare Atlantico». Pero se dice que los españoles han encontrado a unos infieles que no son culpables, ni de haber rechazado la fe, ni de ocupar territorios que alguna vez fueran cristianos, ni de haber movido guerra a los cristianos; es decir, un tipo de infieles absolutamente desconocidos hasta entonces. Y puesto que los españoles se han apoderado de esos territorios, hay que preguntarse si lo han hecho dentro de la justicia, ya que tales tierras eran poseídas hasta la conquista española por aquellos infieles y gobernadas por los señores de esos pueblos. A tal interrogante responderá Mayor que, dado que no entendían la lengua española, dado que no era fácil que admitiesen la predicación, dado que era necesario acompañar a los predicadores de fuerzas armadas para defender sus vidas y asegurar la predicación, dado que sólo obligándoles a escuchar y a instruirse podrían entender lo que se les predicaba, y dado, además, que realizar la predicación supone grandes gastos, y que ¿por qué tienen que pagar los reyes cristianos unos gastos cuyos beneficiarios son los infieles que se van a convertir?, es lícito conquistarles: porque hay que defender la vida de los misioneros, porque hay que obligar a los indios a aprender la lengua española para que aprendan la doctrina, porque hay que garantizar que aceptan esa doctrina, e incluso porque hay que tomarles sus bienes para pagar con ellos el gasto enorme de la predicación, que no va en beneficio de los príncipes cristianos, sino de los infieles que han de convertirse.

Entonces, en opinión de Mayor, ahí hay una serie de argumentos que aconsejan la conquista y que aconsejan los posteriores métodos de conversión. Y añade: es cierto que aquellos nuevos pueblos nunca se han opuesto al cristianismo (al que no conocían), nunca han movido guerra contra los cristianos, nunca se han apoderado de tierras que otrora fueran de príncipes cristianos. Pero esos pueblos viven bestialmente (recordemos aquí el concepto de vida bestial en el siglo XVI, el choque entre la cultura europea y la cultura precolombina a la que el Renacimiento no supo comprender); por tanto, es absolutamente necesario que ese hecho, que se conoce por experiencia, sea corregido por príncipes cristianos. Más todavía, esos pueblos son por naturaleza siervos, los hombres libres pueden someterles a una servidumbre que redunda en su beneficio. Todo esto no es doctrina española, todo esto es doctrina europea.

Es claro que esta doctrina, de la que luego se hizo uso largo en España, referida por Mayor al caso concreto de las Indias, estaba constituida sobre puras teorizaciones. Se descubre en ella un total desconocimiento de la realidad de las empresas de conquista y evangelización. Aplicar una fría lógica, aristotélica y nominalista: hay tantas clases de infieles, los que son *de iure* y *de facto* súbditos de príncipes cristianos, los que lo son *de iure*, los que lo son *de facto*, los que no lo son ni *de iure* ni *de facto*, los que han hecho la guerra: toda esa hipotetización del tema chocará contra las cosas que no se presentan en la práctica totalmente conformes a modelos tan teóricos. El ejemplo resulta excesivamente válido, pero ya he hecho alusión antes al Requerimiento; el Requerimiento, que no es más que una aplicación práctica: ¿prometéis no hacer nunca la guerra a los príncipes cristianos, estáis dispuestos a aceptar la conversión? Luego, los mismos europeos que dieron lugar, con sus doctrinas teóricas, a su formulación terminarán lógicamente criticándola.

No deja de llamar la atención el hecho de la incongruencia entre estas tesis de Mayor y la posterior doctrina europea; pero no fue ésta, de la época de la leyenda negra, la que llegó a España, sino las tesis de Mayor, que Vitoria directamente conoció durante su estancia en París. No olvidemos que Mayor era compañero de estudios de Erasmo de Rotterdam, y de Ignacio de Loyola; no estamos ante un personaje que desconociera, siendo escocés, la realidad centroeuropea, Erasmo, o la realidad española, Ignacio de Loyola, compañeros suyos en las aulas

parisinas, y que son los grandes representantes del pensamiento que van a dar lugar tanto a la Contrarreforma como al criticismo intelectual de la Edad Moderna.

El segundo gran tema tocado por Mayor fue el del dominio temporal del Sumo Pontífice sobre los reyes; negó que el Pontífice Máximo tuviera dominio sobre todos los príncipes y todos sus vasallos y que pudiera instaurarlos en el poder y destituirlos; tal opinión le parece falsa y contradictoria. Para Mayor son los reyes los que van a tener el derecho claro de dominar a los infieles, y no en base a la concepción pontificia. Si alguien dijere que la concepción pontificia es el argumento que apoya esa tesis, su opinión será falsa y contradictoria en opinión del maestro escocés.

Al mencionar los reinos cristianos, Mayor afirma que el dominio del Papa en ellos es sólo un dominio espiritual. En los reinos de infieles, el dominio de los príncipes cristianos es por su parte directo. He aquí, se ha escrito, un teólogo escocés maestro en París que juzga la conquista y civilización del Nuevo Mundo, desde la fecha de 1510, y cuya doctrina no desagradaría a los más duros encomenderos. Sería una doctrina mucho más en pro de los encomenderos que explotan a los indios que la de la propia Corona española: ni siquiera los Reyes de España tienen que dar cuenta al Papa de lo que están haciendo con su concesión de soberanía en Indias, una soberanía de la que sólo tienen que dar cuenta a Dios, de la que el Papa no les puede pedir cuentas; pensamiento mucho más cercano a la doctrina de Ginés de Sepúlveda que a la doctrina de Las Casas.

El influjo de Mayor en España es evidente; ninguno de los discípulos de Mayor hace sin embargo referencia concreta al tema indiano, como he dicho al principio, pero aunque no haya huellas directas del tema indiano en ellos, sí están en sus discípulos la línea intelectual y las propuestas doctrinales del maestro. Un ejemplo sería el maestro de Vitoria en París, Pedro de Bruselas, que a su vez había sido discípulo directo de Mayor. El dominico Pedro de Bruselas, al ocuparse de las cuestiones relativas a infieles, no tiene otra doctrina diferente de la que hemos expuesto. Todo su pensamiento está en la misma línea: los infieles son siervos por naturaleza, y aunque no hayan hecho nunca guerra a los príncipes cristianos se les puede combatir, dominar y conquistar, porque viven bestialmente, porque hay que hacerles conocer por la fuerza el nombre de cristiano; porque, como no entienden nuestras

lenguas, no podrán entender la predicación si no se les obliga a aprenderlas; y porque los misioneros no tienen garantizada su seguridad si no van acompañados de un poder militar y político que apoye la predicación eclesiástica.

Las tesis de Jacobo Almain

Y esta docrina va a llegar también a Almain. Jacobo Almain fue la cabeza pensante del movimiento galicano, cuando en tiempos de León X el conciliábulo de Pisa trató de sustituir la potestad papal por la potestad conciliar, entendida en sentido galicanista. Los reyes no han recibido el poder de los Papas; son señores, no sólo en lo temporal sino en lo espiritual, de sus pueblos; la potestad del Papa se refiere exclusivamente a lo dogmático, a los dogmas de fe, y ni siquiera la administración de la Iglesia corresponde al Papa, ni tampoco la elección de personas para ocupar las sedes episcopales. Todo nuestro derecho indiano, los monarcas eligiendo a los obispos de Indias, éstos dando cuenta de su gobierno no al Papa sino al Rey, todo el enorme poder de naturaleza regalista de la Corona española, tiene un origen doctrinal galicano. Y la base doctrinal del galicanismo es Jacobo Almain. No sabemos lo que hubiera ocurrido si Almain hubiera vivido mucho tiempo. Mayor vivió 81 años, nació antes que Vitoria y murió después, pero Almain falleció joven. Alumno también de Monteagudo, el colegio de Mayor, de Vitoria, de Ignacio de Loyola, de Erasmo de Rotterdam, apenas dispuso de tiempo para que su pensamiento pudiese triunfar. Planteó exactamente igual que los demás teólogos la cuestión de la suprema potestad y las soluciones de Mayor y las suyas son exactamente las mismas. El servicio civil no se funda en la gracia de la predestinación, ni se funda en la fe, ni tiene ni es consecuencia de un don sobrenatural, sólo se funda en la aprobación divina de las formas civiles de la adquisición de la propiedad. El dominio civil sobre los súbditos de un príncipe se adquiere por herencia, por conquista, por las varias formas de adquisiciones civiles, y en tanto que esas formas estén legitimadas por una aprobación divina, en cuanto que sean formas normales de adquisición de la soberanía, entrañan la adquisición de un dominio.

Por tanto, los príncipes infieles son señores legítimos de sus pueblos, y sólo pueden perder ese dominio cuando pierden la aprobación divina, cuando se nieguen a la predicación, cuando se nieguen a la evangelización.

Excluida la aprobación del poder inmediato por el Papa, Almain desarrollará las bases para centrar la doctrina que luego será la de Suárez. Almain es más un teólogo de la Edad Moderna que de la Edad Media, y aunque no afronta de manera directa el tema de las Indias, como sí lo había hecho Mayor, su pensamiento ofrece la línea de conducta que lleva a la posesión de América por los reyes castellanos, no en virtud de concesión pontificia, sino de un derecho propio, y por tanto también a la legitimidad de las expediciones francesas e inglesas. Pero siempre con una obligación, la de establecer la fe, que si no es aceptada de buen grado puede ser impuesta por la fuerza.

El cardenal Cayetano y el resto de la doctrina europea

Otro teólogo europeo, un italiano, Tomás de Vio, Cayetano, desarrolla igualmente el plano de la teoría, y en él nos dirá que existen tres clases de infieles. La primera, los súbditos *de facto* y *de iure* de los príncipes cristianos: los judíos, los herejes y los moros, que tienen ese carácter de súbditos de derecho y de hecho de los príncipes cristianos aunque ellos no lo reconozcan. Habitan tierras cristianas, han privado a los cristianos de sus antiguas tierras, ocupan territorios que han quitado ilegítimamente a príncipes cristianos, o han abandonado la fe y del abandono de la fe no pueden nacer derechos.

Hay otra clase de súbditos, los que son súbditos *de iure,* pero no *de facto.* Son los infieles que, no habiendo abominado de la fe, no siendo herejes, y no siendo moros ni judíos que se han rebelado contra el cristianismo, ocupan tierras que en otro tiempo fueron de cristianos. También ésos tienen que ser desposeídos. Pero existe una tercera clase de infieles, los que, *nec de iure, nec de facto,* han estado jamás sometidos a una jurisdicción de príncipes cristianos. Si se encontraren paganos que nunca han sido súbditos de príncipes cristianos, que en sus tierras nunca haya existido el nombre de cristianos, ¿qué hay que hacer con ellos? «Si inveniuntur», si se encuentran, cuando Cayetano sabe perfectamente que se han encontrado ya. De ahí mi afirmación

de que se mantiene por completo en el plano de la teoría, puesto que Cayetano, general de la orden dominica, que ha enviado misioneros a América, sabe perfectamente que ya se han encontrado. ¿Cuál es su tratamiento? Éstos no están sometidos. Y hemos dado un gran paso con relación a Mayor y a Almain: no están sometidos a los príncipes cristianos de ninguna manera. No se puede ir allí por la fuerza, no hay que conquistarles previamente, sólo si después de una auténtica experiencia, y no *a priori*, se demuestra su enemistad con los príncipes cristianos, si se niegan a permitir la predicación, si martirizan a los misioneros. Si los caciques impiden conocer la fe a sus súbditos, o si a los súbditos que la recibieren los persiguen y los castigan, sólo cuando de hecho se demuestre eso, entonces es que han pasado a una de las categorías anteriores. Entonces ya no son infieles que nunca conocieron la fe cristiana, sino que conociéndola la rechazan. Entonces pueden ser dominados.

De ahí hay que deducir que, puesto que los españoles se han adelantado a los hechos, han conquistado antes de saber cuál iba a ser la reacción de esos pueblos, han maltratado a esos pueblos antes de que esos pueblos se nieguen a recibir la fe, les han impuesto una servidumbre antes de tener constancia y seguridad de que iban a martirizar a los misioneros, la conquista de América resulta rechazable tal y como de hecho se llevó a cabo.

Cayetano recibe las noticias que los misioneros le transmiten; a su Orden pertenecen Las Casas y Montesinos. Cayetano sabe que su crítica al sistema redundaría en una crítica al rey de España; y él no es un teólogo de la Sorbona, sino el general de una Orden y un cardenal de la Iglesia romana, de modo que le resultaría comprometido decir por escrito ideas que se pueden expresar privadamente sin alcanzar tanta trascendencia. Así, conocemos textos privados que prueban lo tremendamente duro que fue el cardenal Cayetano cuando llegó la ocasión. A un fraile dominico español que le expone cuanto sucedía en Indias le pregunta el cardenal: ¿cómo es posible que el rey de España lo esté permitiendo?, ¿cómo puede usar el título de católico, si esos crímenes, si esa utilización de poderes que no le corresponden, son verdad?

Tal vez está aquí la explicación del silencio de Cayetano a la hora de mencionar las Indias, que ciertamente conocía mucho más que Mayor o que Almain; su opinión extremadamente dura sobre determina-

dos actos atribuibles a los españoles en Indias, su parecer de que sería difícil que el monarca español se librara del infierno —según parece que dijo en alguna conversación privada—, tal vez le aconsejaron extremar la prudencia y elegir la vía del tratamiento doctrinal, y nada más, del problema.

No olvidemos, para acabar de dibujar al personaje y su pensamiento, que Cayetano recuerda que ni siquiera en el Antiguo Testamento hay legitimación alguna de la potestad de apoderarse por la fuerza de territorios de infieles. Eran infieles que se negaban a dar tránsito al pueblo judío, que lo ofendían y perseguían y, sin embargo, no cree que se les pueda privar de su soberanía. Por lo que pecaríamos gravísimamente si intentásemos ampliar por ese camino la fe de Jesucristo: «gravisime pecaremus si fidem Christi per hanc viam ampliare contenderemus». Si intentásemos ampliar la fe de Cristo de esta forma, pecaríamos gravísimamente, y no seríamos legítimos dueños de esos pueblos, habríamos cometido un grave latrocinio, estaríamos obligados a la restitución, seríamos injustos ladrones, injustos ocupadores de tierras que no nos pertenecen. Envíense a esos pueblos predicadores buenos, que con la palabra y el ejemplo les conviertan a Dios, no soldados que les opriman, que les expolien, que les escandalicen, que les sometan y que se hagan dobles merecedores del infierno del mismo modo que los fariseos. Tal es la doctrina de Cayetano.

Y el pensamiento europeo no es pues solamente el de Mayor y Almain, legitimadores absolutos del poder de España en Indias y reclamadores de ese mismo derecho para los reyes de Francia y de Inglaterra; también existe en la conciencia europea de la época el juicio contrario de Tomás de Vio.

La opinión de Cayetano le parece a Carro, al escribir *La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América*, la única que, a principios del siglo XVI, se libra de la general confusión de ideas acerca de las cuestiones que nos ocupan. Confusión que, en cambio, afectaría al aragonés Cipriano Benet, que vivió en la Curia romana, y que siguió la senda teocrática al tratar del poder temporal del Papa; y otro tanto cabría decir —siempre en la línea del juicio de Carro acerca de Cayetano— del Ferrariense y de Silvestre Pryeiras, autor de la *Summa Silvestrina*, que alcanzó a vivir hasta mediados del siglo XVI. Ninguno de ellos aplicó sus doctrinas al Nuevo Mundo, pero sin duda influyeron, como otros teólogos y canonistas extranjeros, en el pensamiento

español, singularmente en Sepúlveda, cuando ya se estaban generalizando las ideas de Vitoria.

El Ferrariense, en sus Comentarios a la *Summa contra Gentiles*, apenas toca estos problemas. Sin embargo, algo apunta: «el Sumo Pontífice tiene en la Iglesia la suprema potestad, no sólo espiritual sino también secular», escribe (cap. 76 del Lib. IV. Cita en su favor el *II Sent.*, dist. 44, *in fine*, de Santo Tomás). Silvestre Pryeiras, en la *Summa*, en la voz *Papa*, defiende, siguiendo a Agustín de Ancona, que la potestad del emperador y de los príncipes es subdelegada o subordinada con relación a la potestad papal. En el n. 7 trata de los infieles y limita el poder del Pontífice sobre ellos, al reconocerles ciertos derechos naturales e intangibles, lo cual es igualmente opinión de Agustín de Ancona. En la voz *Infidelitas*, en cambio, repite y acepta la doctrina de Santo Tomás (2, 2, q. 10). Lo mismo en la voz *Baptismus*, donde recoge el parecer de Santo Tomás al tratar del bautismo de los niños hijos de infieles, impugnando a Pedro Aureolo, a Escoto, y a varios otros autores que se alejan del Aquinate.

La reacción de Las Casas y de Sepúlveda

Está abierta la tarea de seguir las huellas de la doctrina europea en los pensadores españoles de la primera mitad del XVI. Valga ahora una referencia a las páginas que Las Casas dedicó a refutar a Mayor, quien —para el infatigable dominico— «habló muy confusamente a propósito de todos los infieles» y «en escándalo e impedimento de la fe expuso cierta doctrina sobre el presente asunto de los indios»; «vaya, pues, a paseo Juan Maior con sus sueños, pues ignora el hecho y el derecho».

Sin que, naturalmente, falte la cita de Sepúlveda recogiendo en su propio favor la opinión del teólogo escocés, a la par que intenta minusvalorar el parecer contrario de Cayetano. Una vez más los dos maestros opuestos —Mayor y Tomás de Vio— reaparecerán enfrentados en los Comentarios de Gregorio López a la Segunda partida, eco también del atractivo de las doctrinas europeas en la época de los primeros descubrimientos.

CONCLUSIONES

Así pues, podemos concluir que:

1.° Para la mentalidad europea, la inferioridad natural de determinados pueblos aparecía como un hecho real, que —donde se daba— podía justificar la ocupación y la soberanía de los príncipes cristianos. Entiendo que, en su mayor parte, y con el tiempo, la Escuela española concluyó por no considerar suficiente este título de dominio.

2.° El pensamiento europeo, fundamentalmente el galicano o el de influencia galicana, trató de limitar los poderes pontificios; fue la crisis que, por un lado, abocó a la sustitución de la teoría teocrática de la potestad directa de la Iglesia sobre lo temporal por la teoría de la potestad indirecta y que, por otro, condujo al Regalismo protestante y al católico. Dado que las Indias aparecían como una donación de los Papas a los Reyes de Castilla, el Regalismo español se verá en la necesidad de mantener —incluso en el siglo XIX— un difícil equilibrio: afirmar, de una parte, la validez de la donación pontificia y, de otra, apartar al Papado de la dirección de la Iglesia indiana, atribuyéndola al monarca mediante un pretendido derecho mayestático cuya naturaleza nunca quedó definida con la suficiente nitidez.

3.° El título de infidelidad, con base en las distinciones clásicas de Mayor y de Cayetano, constituyó una justificación de la ocupación española en América recibida por buena parte de la Escuela española. La conciencia del bien que la conversión entrañaba hacía necesaria la predicación; la Escuela se esforzó por encontrar las mejores fórmulas para garantizar la eficacia de la labor evangelizadora que la Corona tenía el deber de llevar adelante.

Capítulo V

LOS COMIENZOS DEL DERECHO MISIONAL INDIANO

La bula *Piis fidelium*, primera de carácter misional dada para América

En el título doctrinal de las dos bulas *Inter caetera,* con las que Alejandro VI concedió en 1493 las Indias a la Corona de Castilla, el Pontífice declara que, entre todas las obras agradables a Dios, la principal es que la fe católica y la religión se extiendan y dilaten y sean exaltadas, y que se procure la salvación de las almas y la conversión de los países bárbaros. Semejantes palabras son como el exordio, como un toque de aviso que permite corregir el final de la vía jurídica que con tal intención se abre. Por eso, una vez que se ha concedido a los Reyes Católicos la titularidad dominativa de las nuevas tierras, y que se les ha encomendado la evangelización, no ha de hacerse esperar el surgir a la vida de las nuevas manifestaciones de derecho misional. Éste es el carácter que atribuimos a la bula *Piis fidelium* de un modo especial por encima de las otras cuatro bulas alejandrinas de 1493; a ella, con mayor propiedad que a ninguna, puede atribuirse el título de misional que la doctrina le ha dado. Esta opinión resulta más manifiesta al reparar en el encabezamiento de estas cinco letras pontificales: cuatro de ellas están dirigidas a los Reyes Católicos –las dos *Inter caetera* citadas, la *Eximiae devotionis* y la *Dudum siquidem*– mientras que la *Piis fidelium* se destina «dilecto filio Bernardo Boil, fratri ordinis minorum, Vicario dicti ordinis in Hispaniarum regnis». A un religioso escribe el Papa, porque va a encomendarle una labor misional en las tierras que anteriormente ha entregado a los reyes. Pero bien recordamos que es a esos reyes a quienes se ha encomendado la evangelización: en consecuen-

cia, son ellos los que eligen a la persona que ha de realizarla, y el Papa se limita a investir *a posteriori* de las facultades oportunas a la persona designada. Se trata de una especie de presentación, que contaba ya con una larga tradición en el Derecho Canónico.

El antecedente jurídico inmediato de la *Piis fidelium* es la *Inter caetera* de Calixto III, única bula de carácter estrictamente misional que obtuvo Portugal para sus territorios de Guinea. Tal bula portuguesa concedía a la Orden de Cristo, cuyo prior era el infante don Enrique, la plena jurisdicción ordinaria sobre los territorios africanos; y –es muy importante tenerlo en cuenta– tal *Inter caetera* pasó a ser derecho castellano por la comunicación de privilegios de Portugal a Castilla realizada por la *Eximiae devotionis*. Estimamos, por tanto, que la *Piis fidelium* es la primera puesta en práctica –por parte del mismo Pontífice– de la comunicación de privilegios por parte de la *Eximiae devotionis*; es decir, que la afirmación de la más moderna bibliografía de que todo el Derecho Canónico incorporado al derecho portugués se hacía, por la *Eximiae*, derecho castellano, no es una afirmación o descubrimiento de historiador, en el que no repararon los hombres que vivieron el momento histórico. Por el contrario, apenas si hubo diferencia de tiempo entre el instante en que Alejandro VI comunicó los privilegios de Portugal a Castilla, y el momento en que el mismo Pontífice actuó ya en la práctica reconociendo a Castilla la posesión y pleno disfrute de los derechos comunicados. Todo ello viene abundantemente demostrado por el texto de la bula *Piis fidelium*. Si los Reyes Católicos no poseyesen ya en Indias en junio de 1493 ningún poder espiritual –y ninguno aparece en la somera lectura de la *Eximiae*, la *Dudum* y las *Inter* del papa Alejandro–, sería al Romano Pontífice a quien correspondería elegir la persona encargada de dirigir como cabeza la evangelización de las Indias. Pero esa somera lectura de que hablamos no es suficiente; en virtud de la cláusula «ac si de verbo ad verbum presentibus», se hace precisa la lectura de las bulas portuguesas, y entonces encontramos que los Reyes de Castilla adquieren ese derecho que hemos llamado, usando un término de valor aproximativo, de presentación, que les viene implícitamente reconocido por Alejandro VI al comenzar la bula *Piis fidelium*, cuando explica, al exponer la cláusula motivo del documento, a fray Boil que los reyes Fernando e Isabel, deseosos de que la fe floreciera en las apartadas regiones hasta entonces desconocidas, *decretaron destinarle* a tales regiones, para que allí, por medio de él y de otros sa-

cerdotes seculares y religiosos designados por el mismo fray Boil, la palabra de Dios fuera predicada y sembrada, para convertir a nuestra religión a los naturales de aquellas tierras e instruirles en la práctica de los mandamientos. Lleno de interesantísimas sugerencias se encuentra tal texto, sobre todo si se estudia en función del resto de la bula *Piis* y de toda la documentación pontificia sobre el tema.

Parece darse por supuesto que se piensa en que los naturales y habitantes de las Indias están en condiciones de recibir la fe y de ser instruidos en la religión cristiana. Y que no se trata de una suposición apriorística nos lo demuestran las palabras contenidas en las dos *Inter* del mismo papa Alejandro, en las que se dice que, según lo que opinan los enviados reales que han regresado de las Indias, sus habitantes creen en un Dios creador que está en los cielos, y parecen aptos para recibir la fe y abrazar las buenas costumbres, habiendo esperanzas de que si se les instruye reine en aquellas islas el nombre de Jesucristo. No podrá, pues, cogernos de sorpresa más adelante la polémica que adquirió giros tan agudos en los treinta primeros años del siglo XVI acerca de la capacidad de los indios para recibir la fe; de ello se habló en 1493, y la Santa Sede se manifestó en principio; cuando en 1537 Paulo III proclama en la bula *Sublimis Deus* esa capacidad de los indios, no hace una cosa totalmente nueva, sino que se mantiene en una línea abierta ya, y de la que sólo se habían apartado determinados aventureros exploradores de indios, y unos pocos consejeros de corte y frailes desconocedores de la situación de las Indias o momentáneamente engañados.

En el texto de la *Piis fidelium* ya citado se dice a fray Boil que le acompañen presbíteros seculares o religiosos por él designados; y más adelante, en la misma bula, se emplea la frase que hace pensar que este privilegio es más amplio de lo que a primera vista parece, pues se le habla de llevar a las Indias compañeros de su orden o de otra cualquiera designados por él o por los reyes, sin necesidad de licencia de los superiores religiosos. Si recordamos que en la *Inter caetera* de Calixto III se concedía al prior de la Orden de Cristo que pudiera enviar a Guinea religiosos con licencia de sus superiores internos, observaremos que este privilegio ha sufrido una ampliación en la bula *Piis*. Por lo que hace a los Reyes Católicos, adquieren el derecho de prescindir de la licencia de los superiores religiosos, teniendo ya como tenían por comunicación de la *Inter* el de enviar religiosos, obtenida la licencia de

sus superiores. En cuanto a fray Bernardo Boil, su caso es mucho más curioso e interesante. En épocas posteriores, bajo León X, por ejemplo, cuando se concede a fray Francisco de los Ángeles, después General de los franciscanos, el privilegio de trasladarse a las Indias con compañeros de su orden, el tono habitual de las concesiones pontificias nunca llegará a dotar a un religioso del poder de designar a miembros de otras órdenes para marchar a las misiones, sin contar con sus respectivos superiores. Bajo este punto de vista, el vicario de los Mínimos en España, fray Bernardo Boil, llegó a poseer en 1493 las más amplias facultades en orden a establecerse en América.

Repasemos ahora una por una las facultades de tipo espiritual que la *Piis Fidelium* concede a fray Boil, a sus compañeros de misión, y a los fieles que habiten en las Indias. Comienza el Papa por declarar que todas estas facultades son de carácter amplio, y como tales han de ser interpretadas y usadas.

a) La primera de ellas es la ya referida de *trasladarse allá con los misioneros* oportunamente designados.

b) *Administración de sacramentos.* Fray Boil y los suyos deberán predicar la palabra de Dios para convertir a la fe católica a los indios, bautizarlos en la misma fe, instruirlos, y además administrarles los restantes sacramentos, según fuere necesario. Podrán también oír en confesión a aquellos naturales que así lo deseen, concediéndoles la absolución de todos sus delitos y crímenes, incluso los que debieran ser consultados con la Santa Sede; deben imponerles la necesaria penitencia, y pueden conmutarles en otra obra de piedad cualquiera los votos temporales hechos por ellos, con excepción de los de ir a Jerusalén, a los sepulcros de san Pedro y san Pablo, y a Santiago de Compostela, amén del voto de entrar en religión. Tal cúmulo de privilegios nos trae inmediatamente a la memoria las disposiciones dictadas en el siglo anterior para las Islas Canarias. Y enseguida se advierte la mayor amplitud de las medidas misionales tomadas por Alejandro VI, que desde un principio se preocupan de los naturales del país descubierto, mientras que las dadas en Aviñón por Clemente VI sólo atendían al régimen espiritual de los conquistadores de las Canarias.

c) *Erección de iglesias y de monasterios y casas religiosas.* Podría fray Bernardo erigir, construir y edificar iglesias, capillas, monasterios, casas religiosas de cualquier orden, incluso de mendicantes, tanto de varones como de mujeres, y toda clase de lugares píos, sin necesitar autoriza-

ción de nadie para ello. Y no sólo esto: podría también dar licencia a los profesos mendicantes para habitar en dichas casas religiosas. Vemos, pues, que la jurisdicción de fray Boil sobre los religiosos de otras órdenes es mucho más extensa de lo que habíamos indicado anteriormente, convirtiéndose en un verdadero delegado papal, provisto de extensos poderes para ejercer en las Indias el gobierno de la incipiente Iglesia. Se le concede también reconciliar y bendecir las referidas iglesias, usando el agua previamente bendecida por un ordinario cualquiera. Estamos ante una limitación de las facultades de fray Boil: no se le concede nada de lo que por sí corresponde a los Ordinarios, hecho éste tanto más de notar cuanto que conocemos casos de un religioso misionero provisto por la Santa Sede de la potestad de preparar el crisma de la confirmación, hallándose su misión mucho más cercana a un territorio diocesano que las Indias Occidentales. Quizá este capítulo de lejanía de los Ordinarios, no previsto en la bula *Piis fidelium*, obedeció al proyecto de establecer rápidamente en Indias la jerarquía ordinaria, como en efecto se realizó poco después. Sin embargo, esto no pasa de ser una suposición con visos de probabilidad. Y no acaban con esto las facultades de fray Boil en orden al régimen interno de los religiosos: a él y a los religiosos que le acompañan se les permite, gravadas sus conciencias, que en caso de necesidad libre y lícitamente coman carne y otros alimentos pese a las respectivas reglas establecidas en cada orden religiosa.

d) *Privilegios en favor de los fieles, que acudan a las Indias.* También se ocupa la *Piis fidelium* de los cristianos que vayan a habitar en las nuevas tierras descubiertas. En su bula sobre la conquista de las Canarias proyectada por el Príncipe de la Fortuna, Clemente VI concedió dos tipos de privilegios espirituales al Príncipe y a sus acompañantes, en orden a recibir la absolución de los pecados y la remisión de la pena por ellos debida: se trataba de las indulgencias de cruzada y de la absolución de todos los pecados «semel tantum in articulo mortis». Es el precedente que ahora recoge la bula *Piis fidelium*: los cristianos que pasen a Indias podrán elegir un confesor idóneo, secular o regular, que puede absolverlos aun de los delitos reservados a la Sante Sede, y conmutarles los votos tal como se declara poco antes en favor de los indígenas; por el mismo hecho obtendrán la referida indulgencia en tanto permanezcan en la unidad de la Iglesia Romana. Finalmente, se hace el traslado y comunicación de las gracias, privilegios, etc., conce-

didos a las casas de las órdenes religiosas, en favor de los monasterios de esas órdenes erigidos en Indias. La bula termina con la cláusula «non obstantibus» referida a todos los documentos papales anteriores, incluida la prohibición de Bonifacio VIII de que los hermanos mendicantes puedan recibir nuevos lugares, aun con presunta licencia especial de la Santa Sede donde se haga plena y especial mención de dicha prohibición. Asimismo, la cláusula va contra los estatutos de las mismas órdenes religiosas, aunque se encuentren corroborados aun por juramento o por confirmación apostólica. La autorización de «vidimus», la confirmación de la condena contra los infractores y la datación en Roma en 25 de junio de 1493, ponen fin a la primera bula de derecho misional concedida para América.

El beneficiario de la bula, fray Bernardo Boil, no se veía por vez primera encargado por la corte de Castilla de una misión de envergadura. Ordenado de sacerdote el 22 de diciembre de 1481 por el obispo auxiliar de Barcelona, vivió durante varios años en la abadía benedictina de Montserrat, donde ejerció el cargo de Superior comendaticio de la misma. Su paso a la orden de los Mínimos tuvo lugar durante un viaje a Francia, adonde fue enviado por el Rey Católico para negociar la devolución del Rosellón; durante este viaje conoció a san Francisco de Paula, y después de un corto noviciado en Tours quedó adscrito a los Mínimos y regresó a España, donde después de fundar con la protección real conventos de su orden en Horta y Málaga fue Vicario de España y recibió el delicado encargo de la misión indiana, hacia la que partió con el Almirante Colón y doce sacerdotes el 25 de septiembre de 1493. El 6 de enero de 1494 celebró la primera misa en tierra americana. Su actividad misionera, sin embargo, no fue ni muy prolongada ni muy brillante.

Misiones organizadas y primera Junta Apostólica

Causas de diversa especie, especialmente de tipo político, como las malas relaciones de fray Bernardo Boil con el Almirante Colón, hicieron fracasar la misión con tanto cuidado preparada. Fray Bernardo regresó muy pronto a España, y los privilegios de tipo personal que la bula *Piis fidelium* le concedía quedaron en su mayor parte sin efecto. Sin embargo, habían sentado un precedente, y de ahora en adelante

todos los esfuerzos para evangelizar las Indias, todas las expediciones misioneras, cuentan con la más decidida protección de parte de Roma. El cúmulo de letras apostólicas de que estas expediciones fueron provistas, unido a las disposiciones de los concilios provinciales americanos y de la jerarquía ordinaria en Indias, junto con el resto de las disposiciones de tipo canónico emanadas directamente del Papa o de los reyes españoles, que ejercían el universal patronato y vicariato indiano, forman lo que hoy se conoce como instituciones canónicas en el Derecho Indiano.

Los primeros años del siglo XVI fueron años de conquista. Unos pocos misioneros de los que habían acompañado a fray Boil, junto con algunos otros que fueron intermitentemente llegando en pequeños grupos, realizan una labor misionera un tanto desorganizada, y restringida prácticamente a la Isla Española, actual Santo Domingo, donde el poderío español estaba más firmemente asentado. Son los franciscanos y los dominicos las primeras órdenes religiosas que ponen pie como tales en el nuevo continente. A ellos se debe el haber abierto la brecha por la que después penetraron jesuitas, agustinos, etc., para realizar todos juntos una labor misionera de enorme amplitud y de resultados asombrosos.

Cuando las tropas españolas establecieron en México el dominio de Castilla, pudo pensarse en comenzar en gran escala el trabajo misional organizado. El 25 de abril de 1521, los franciscanos padres Clapión y De Angelis obtienen de León X la bula *Alias felicis*, por la que a petición propia se les encomienda a ellos y a algunos compañeros una misión en las Indias, dotándoles de los oportunos privilegios y facultades para que puedan llevarla a cabo. Deberán predicar la fe católica, recibiendo en la Iglesia mediante el bautismo a cuantos estén preparados y lo deseen; administrar el sacramento de la penitencia, el de la eucaristía, el de la extremaunción, y los demás, siempre que los nuevos cristianos estén en condiciones de recibirlos; asimismo, y mientras no existan obispos en aquellas regiones, se les faculta para administrar la confirmación, y el orden hasta las órdenes menores; bendecir capillas, altares, cálices, y demás objetos de culto; reconciliar iglesias y cementerios; conceder las indulgencias que suelen conceder los obispos en sus diócesis; usar óleo y santo crisma que tengan hasta tres años de antigüedad; absolver de la sentencia de excomunión reservada a la Sede Apostólica; permitir a los conversos del paganismo o cisma retener a

sus mujeres con las cuales contrajeron matrimonio en grados no prohibidos por la Ley Divina; conocer en las causas matrimoniales que deberían llevarse al Sumo Pontífice, confesar a los fieles habitantes en las Indias, y conmutar sus votos; les comunica además el Papa los privilegios anteriores concedidos a los religiosos, en orden a la relajación del ayuno, compraventa y admisión de nuevos religiosos.

Comparando la bula *Alias felicis* con la *Piis fidelium*, son varias las consideraciones que es preciso establecer. En primer lugar, no olvidemos que mientras la *Piis* es un documento dado *a priori*, para organizar una misión en un territorio prácticamente desconocido, en el que por primera vez se iba a intentar la siembra de la semilla cristiana, la *Alias felicis* versa sobre unas tierras sometidas ya de hecho al dominio efectivo de los Reyes castellanos, en virtud del derecho derivado de la conquista y de las bulas *Inter caetera* de Alejandro VI, y donde ya hacía algunos años que se venía predicando la palabra divina. Esto explica que, mientras la potestad de fray Boil se asemejaba mucho a la que tiene un superior religioso sobre los miembros de su orden, la de los padres Clapión y De Angelis es más bien de tipo cuasi-episcopal. Así vemos que la bula *Alias felicis* reviste a los dos franciscanos de todas aquellas facultades propias de los obispos que resultaba fácil conceder a simples presbíteros. Sin embargo, ninguno de los dos religiosos pasó a las Indias, y este documento no llegó a aplicarse; queda como un eslabón del Derecho misional indiano, que conecta con la bula *Piis* en cuanto que repite el esquema del envío de misioneros dotados de facultades especiales, y anuncia la posterior concesión de la bula *Exponi Nobis* de Adriano VI.

Al año siguiente, el emperador Carlos V se dirigió al papa Adriano VI para solicitar una nueva bula, que ampliase los privilegios de la *Alias felicis* a la par que colocase en sus manos más bien que en las de un superior religioso la dirección de las misiones indianas. Precisamente el padre De Angelis, beneficiario de la bula *Alias*, fue elegido general de su Orden, frustándose así en sus comienzos la misión que pensaba realizar. Pero a las *Alias felicis* la iban a sustituir otras más amplias concesiones; el 9 de mayo de 1522, encontrándose Adriano VI en la capital del reino de Aragón, Zaragoza, a raíz de su elección para el solio pontificio —ocurrida mientras él era regente de España en nombre del emperador—, promulgó el breve *Exponi Nobis*, que habitualmente viene siendo conocido con el nombre de bula *Omnímoda*, por la am-

plitud de la jurisdicción eclesiástica que concede. Se refiere la *Omnímoda* al deseo de Carlos V de promover la religión entre los indios, y al de los mendicantes de pasar a las nuevas misiones. En consecuencia, permite que aquellos mendicantes que lo deseen y sean designados por sus superiores, se trasladen a las Indias, con tal de que sean idóneos y resulten gratos al emperador y su Consejo. También al monarca le corresponde señalar el número de los que han de ser enviados.

Adriano VI elige, pues, una solución ecléctica entre los dos extremos: atribuye al emperador y a los superiores religiosos una determinada intervención en el envío de misioneros, sin violar ni las atribuciones que a los superiores internos corresponden ni el derecho del Rey de España que por concesión de Julio II, del 28 de julio de 1508, por la bula *Universalis Ecclesiae*, poseía ya un amplísimo patronato en Indias. En realidad, y mientras faltó una disposición de carácter general del tipo de la *Omnímoda* que regulase el envío de misioneros a América, el procedimiento seguido para hacerlo varió en las dos órdenes principales, la de Predicadores y la Franciscana. En un principio, el Rey Católico se había dirigido al general de los franciscanos solicitando misioneros; este método se hizo normal en adelante, hasta que la *Omnímoda* dejó regulada la materia. Por lo que hace a los dominicos, y antes también de la *Omnímoda*, el Rey intentó el recurso acostumbrado ante el maestro general de la Orden, el futuro cardenal Cayetano. Éste prefirió delegar de modo general en los provinciales de España, a los que en adelante correspondió esta facultad. Establecido ya en derecho el modo que será en adelante normal para el envío de misioneros, pasa la bula *Omnímoda* a encomendar a éstos, en aquellos lugares donde no hubiese obispos y, donde los hubiese, a dos dietas de distancia del lugar en que ellos o sus oficiales pudieran encontrarse, la *omnímoda* potestad del Sumo Pontífice en ambos foros, en tanto en cuanto ellos mismos la juzguen necesaria para la conversión y permanencia en la fe de los indios; esta potestad se extiende también sobre los cristianos españoles allí habitantes, y versa sobre todos los actos episcopales para los cuales no se requiere el orden episcopal. Ahora sí que están sobrepasados con mucho cuantos precedentes jurídicos se pudieran encontrar en el derecho indiano, ninguno de los cuales alcanza la extensión que posee la *Exponi Nobis*, por ello mismo llamada *Omnímoda*.

La *Alias felicis* y la *Exponi Nobis* son los documentos decanos de la documentación misionera americana, de que iban armados los doce

misioneros llegados bajo la dirección de fray Martín de Valencia, que realizan por fin el verdadero comienzo de las misiones en la Nueva España. Según dice Cuevas, además de estas dos bulas, los doce llevan una instrucción de su general, a la que se llamó la Carta Magna de la civilización mexicana.

Al poco tiempo de su estancia en México, fray Martín de Valencia se dio cuenta de las muchas dificultades que iban surgiendo en relación con la cristianización de los indios, sobre todo por la diversidad de procedimientos y exactitud en cumplir los sagrados ritos que guardaban los diversos misioneros. Así, se creyó necesario convocar la primera Junta Apostólica, celebrada entre 1524 y 1525, de la que dimanaron una serie de disposiciones eclesiásticas, vigentes hasta los primeros concilios provinciales.

a) *Bautismo.* Era antigua disciplina de la Iglesia el reservar para determinados días del año la administración del bautismo. En los primeros tiempos estos días eran el Sábado Santo y Pentecostés; posteriores mutaciones de estas fechas (se empezó a administrar el bautismo en España en Navidad, Epifanía, fiesta de los Apóstoles y de los mártires) dieron lugar a serias protestas de parte de la Sede Romana; sin embargo, fue admitido que en caso de necesidad se administrara en cualquier tiempo. La disciplina establecida por la primera Junta Apostólica mexicana, en virtud de la omnímoda potestad de que gozaba su presidente fray Martín de Valencia, considera que, dada la gran cantidad de indios que se convertían, aquellos que ya estaban catequizados recibirían el sacramento durante dos días de la semana, el domingo por la mañana y el jueves por la tarde. En un principio se había bautizado a los indios sin guardar los ritos establecidos para el bautismo solemne; de esto se acusó a los franciscanos, puesto que bautizaban a muchos indios en un mismo día rociándolos con un hisopo y pronunciando al mismo tiempo la fórmula. Los dominicos se declararon partidarios de la necesidad de observar en todo caso las ceremonias previstas por el Ritual Litúrgico, y aun se llegó a decir que los franciscanos al relajar las ceremonias habían obrado ilícita e inválidamente. Se alegó, por otra parte, que en un primer momento se careció de santo crisma y de óleo bendito, por lo que fue preciso bautizar con sólo agua natural. Unióse a esta política interna de la orden la opinión que empezaron a sustentar en la corte del emperador algunos que habían vuelto de las Indias, sobre la irracionalidad de los naturales de ellas.

Tal aseveración no sólo iba contra toda razón, sino que también contradecía abiertamente los constantes cuidados de la Santa Sede y de los Reyes de España por los indios desde la fecha del Descubrimiento, y las muchas cédulas reales que atendían a la conversión de los indígenas. Pero como la opinión favorable a la irracionalidad se atribuyó a personas de mucho mérito, entre las que sobresalen el padre fray Domingo de Betanzos, el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo, y el predicador real licenciado Gregorio, que en el Consejo real tomó decidida postura en contra de los indios, la polémica alcanzó caracteres de verdadera gravedad.

La solución provino, como se sabe, del papa Paulo III, por medio de las bulas *Sublimis Deus* y *Altitudo divini consilii* y del breve *Pastorale officium*, de 1537. Estos tres documentos pontificios representan la sanción papal a la labor anterior de los misioneros y la base para toda la legislación canónica posterior. Con ellos, Paulo III da la razón a los dominicos acerca del empleo del bautismo solemne en Indias, declarando sin embargo que son válidos los bautismos anteriores administrados por los franciscanos (bula *Altitudo divini consilii*); proclama la racionalidad y libertad de los indios, y su dominio sobre sus bienes (bula *Sublimis Deus*); y pena con la excomunión a los infractores de estas decisiones (breve *Pastorale officium*). Con ello queda abierta la puerta a los demás sacramentos para los indios, sobre los cuales ya la primera Junta Apostólica había tomado medidas que inmediatamente pasamos a examinar.

b) *Confirmación.* La Junta se hizo eco de la doctrina ya general de que un simple sacerdote podía administrar el sacramento de la confirmación por delegación del Sumo Pontífice, y proveyó en consecuencia de acuerdo con la bula *Omnímoda.* Sin embargo, advierten que el sacramento no se administró durante algún tiempo por falta de crisma oportunamente consagrado.

c) *Penitencia.* Grande fue el fervor de los indios en acercarse a los misioneros para confesar sus pecados; la Junta dispuso que los enfermos habituales pudiesen confesarse dos veces al año y que para los sanos el cumplimiento del precepto anual comenzase a partir del domingo de Septuagésima. Para contraer matrimonio era necesario haberse confesado primero.

d) *Comunión.* Se comenzó al principio de la conquista negando a los neófitos la comunión sacramental, lo que no deja de ser un eco

de la polémica sobre la racionalidad de los indios. La Junta dispuso que se les administrara cuando los confesores lo creyeran oportuno.

e) *Matrimonio.* Junto con el bautismo, es éste un sacramento que presentaba grandes dificultades. Muchos estudios se han realizado modernamente sobre el tema; por lo que a nosotros nos interesa ahora, la Junta se planteó el problema tal como se presentaba: validez o invalidez de los matrimonios paganos de los indios, por no saberse cuál de las mujeres era la legítima, por la resistencia de los indios a abandonar a sus concubinas y a declarar cuál era la esposa que habían tomado, etc. Los parentescos existentes entre los cónyuges en algunas regiones o clases sociales dificultaban la convalidación del matrimonio y más aún si se ignoraba el carácter civil o natural o el grado de ese parentesco. La Junta no resolvió nada sino que se manifestó partidaria de elevar un recurso al Papa en demanda de solución. La bula *Altitudo divini consilii* fue la respuesta de Paulo III a este recurso, que le fue elevado por medio del primer obispo de Tlaxcala, el dominico fray Julián Garcés, y del también dominico fray Bernardino de Minaya, que en 1536-1537 realizó un viaje a Roma en el que obtuvo del Papa los tres documentos citados.

f) *Extremaunción.* La Junta se limita a advertir que durante los primeros años no administró este sacramento por falta de ministros y de santos óleos.

g) *Doctrina cristiana.* La Junta promulgó un decreto mandando que los gobernadores de indios se ocupasen de la asistencia de todos los vecinos a la Santa Misa en los días festivos para que fuesen instruidos por el párroco; en el siglo XVIII estaba aún vigente un decreto dimanado de éste, según atestigua el cardenal Lorenzana. También se preocupó la Junta de que los niños aprendiesen todos los días en la iglesia la doctrina cristiana.

Utilizando esta legislación, los misioneros prepararon el camino que después habían de seguir los concilios provinciales y la jerarquía ordinaria americana, en el gobierno espiritual de aquellos indios de los que el obispo presidente de la segunda Audiencia de Nueva España, don Sebastián Ramírez de Fuenleal, escribía en 1537 al emperador Carlos V:

> Yo y las personas que en esta Audiencia residen, los han comunicado (a los indios) y comunican cada día en diversas lenguas y en muchas

cosas diferentes unas de otras y en cosas de su esencia y manera de gobernación y por la relación que nos dan los confesores que saben su lengua o por lo que vemos cada día afirmamos a V. Magestad para todas las obras e oficios humanos y cada día tendrá V. Magestad grandes relaciones en mucha experiencia desto y por esto mande V. Magestad atribuir e proveer para éstos lo que conviene a hombres de buen entendimiento.

Capítulo VI

LOS DESTINATARIOS DE LA ACCIÓN MISIONAL: EL DERECHO DE LOS INDIOS A LA LIBERTAD Y A LA FE

Introducción

De entre todos los documentos papales que acerca de las Indias se publicaron en el primer siglo del Descubrimiento, hay uno, la bula *Sublimis Deus*, muy poco conocido en relación con la gran importancia que posee. Desde los mismos días de su promulgación, en junio de 1537, es citado constantemente por todos: eclesiásticos y civiles, en juntas o concilios, doctrinas cristianas o libros de derecho e investigación histórica, lo traen a colación una y otra vez. Y, sin embargo, apenas si se conoce el proceso de su obtención, las razones que lo motivaron ni los problemas que suscitó. Y hasta las soluciones concretas que en la cristianización de América trata de imponer han pasado prácticamente desapercibidas. Se sabe, eso sí, que es la bula de la libertad del indio americano, la carta magna de sus derechos frente a ambos ordenamientos jurídicos, el canónico y el civil, y la proclamación solemne de su condición de hijo de Dios, redimido y capaz de la eterna bienaventuranza.

Pero precisamente porque se sabe todo esto, es preciso conocer mucho más. Es preciso realizar sobre ella un estudio semejante al que han merecido otras muchas bulas americanas que, desde luego, tienen un contenido no más interesante que el de la *Sublimis Deus*.

Ése es el objeto del presente estudio. Al ordenar sus párrafos, nos pareció preferible comenzar por el análisis de las actitudes ante el derecho de los indios a la libertad y a la fe. El valor principal de esta primera parte estriba en que nos conducirá de la mano, sin dificultades, como por un camino que se va allanando delante de nosotros,

hasta introducirnos en una completa comprensión de los postulados básicos; ésta no es una improvisación, ni significa un impacto de signo contrario en la regulación de los asuntos indianos por los españoles. Nada mejor que repasar las actitudes de la Corona y los conquistadores, de los teólogos y juristas y de los propios misioneros ante el derecho de los indios a la libertad y a la fe, para darse cuenta de que lo que hace la bula *Sublimis Deus* es confirmar tales actitudes, sellar con la autoridad de Roma casi cincuenta años de desvelos de España por sus nuevas posesiones del mar Atlántico. De haber prescindido de este análisis, no se vería tan claramente la verdad; y se haría también más difícil darse cuenta de que, al releer la bula *Sublimis Deus*, cada una de sus expresiones nos resulta –por haberla oído antes de labios de algún misionero español– familiar y conocida.

Actitudes ante el derecho de los indios a la libertad y a la fe

La Corona y los conquistadores

En el mes de junio de 1537 el papa Paulo III promulgaba la bula *Sublimis Deus*, que venía a cerrar, en el campo doctrinal y jurídico, una serie de discusiones en torno a la cristianización del indio americano, que comenzaran muy poco después de los días del primer descubrimiento colombino.

La bula *Sublimis Deus* –proclamación papal del derecho de los indios a la libertad y a la fe– no es un documento solitario; es cabeza de otros varios, no menos interesantes, que junto con él se publicaron en la Curia Romana como resultado de las gestiones del dominico fray Bernardino de Minaya, venido expresamente de las Indias para suplicar estas letras papales.

El capítulo que a la bula *Sublimis Deus* dedica el padre Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México*, los datos biográficos de Minaya publicados por el padre Beltrán de Heredia y el artículo de Hanke sobre Paulo III y los indios americanos, constituyen todos ellos estudios acerca de aspectos muy concretos de la cuestión, que sólo en el caso de Hanke, el más extenso de los tres, se aproximan a nuestro tema. Aparte de Cuevas, que prácticamente no aporta más que una reproducción en facsímil de la *Sublimis Deus*, tomada del ejemplar que se encuentra en

el Archivo de Indias, hemos utilizado aquí las noticias de Beltrán de Heredia, ligándolas con otras dispersas y con papeles del Archivo de Indias, que muchas veces se habían citado por vía indirecta y erróneamente, para conocer la vida de Bernardino de Minaya; en este punto, por otra parte, la carta autobiográfica de Minaya a Felipe II, la mejor aportación de Beltrán de Heredia a la historia del misionero dominico, se refiere más bien a períodos de la vida de éste, que son menos interesantes para nuestro trabajo. Por lo que hace a Hanke, su artículo es excelente por todos los conceptos, aunque en algunos detalles concretos cabe corregirle levemente. Pero de lo que él se ocupa es del hecho simple de la promulgación de varias letras papales en 1537 referentes a los indios, de la mala recepción de las mismas en la corte de Carlos V y del posterior breve revocatorio. Hanke no se propuso más, y lo que se propuso quedó bien conseguido.

No se ha realizado la valoración jurídica de la *Sublimis Deus*. De entre las demás letras paulinas de aquel junio de 1537, solamente la *Altitudo divini consilii*, en su parte matrimonial, es suficientemente conocida.

Tres son los puntos en los que la *Sublimis Deus* hace especial hincapié: la capacidad de los indios para recibir la fe y la necesidad de que se les dé a conocer tal fe para que la reciban, la prohibición de reducirles a esclavitud —pues son libres por naturaleza— y la de privarles de sus bienes, cuyo pacífico uso y disfrute pueden continuar como propietarios naturales. Eran éstos, en efecto, los tres problemas principales que planteaba la cristianización de los indios occidentales. Por eso vamos a estudiarlos uno por uno, siempre en cuanto serán objeto de la atención de Paulo III, y procurando hallar en ellos aquellas manifestaciones más precisas que Minaya pudiera utilizar para suplicar la *Sublimis Deus*.

En el título doctrinal de ambas *Inter caetera*, Alejandro VI declaraba que, entre todas las obras agradables a Dios, la principal era que la fe católica y la religión se extendieran y dilataran y fueran exaltadas y que se procurara la salvación de las almas y la conversión de los países bárbaros. En las Indias, pues, va a comenzar una labor de predicación, de conversión de los naturales y de participación de los mismos en la vida cristiana por medio de los sacramentos; y para que su propósito, que las bulas atribuyen a los Reyes Católicos, pueda ser llevado más eficazmente a la práctica, también en las dos *Inter caetera* el Pon-

tífice les requiere por el sacro bautismo que han recibido para que lleven adelante tal empresa. Y cuando los Reyes escogen a la persona que va a ejercer la dirección de los primeros misioneros en el Nuevo Mundo, Alejandro VI envía a esa persona, fray Bernardo Boil, la bula *Piis fidelium,* en la que le dice que le envían a las Indias para que allí, por medio de él y de otros sacerdotes seculares y religiosos, la palabra de Dios sea predicada y sembrada para convertir a nuestra religión a los naturales de aquellas tierras, e instruirles en la práctica de los Mandamientos.

Estas palabras parecen dar por supuesto que se piensa que los naturales y habitantes de las Indias están en condiciones de recibir la fe, y de ser instruidos en la religión cristiana. Y que no se trata de una suposición apriorística nos lo demuestran las palabras contenidas en las dos *Inter,* en las que se dice que, según lo que opinan los enviados reales que han regresado de las Indias, sus habitantes creen en un Dios Creador que está en los cielos, y parecen aptos para recibir la fe y abrazar las buenas costumbres, habiendo esperanzas de que, si se les instruye, reine en aquellas islas el nombre de Jesucristo.

Los descubrimientos y conquistas realizados hasta entonces por las dos Coronas peninsulares —de Portugal y Castilla— en islas y tierras africanas habían de predisponer lógicamente los ánimos en un principio para tratar a las Indias Occidentales de un modo semejante. Y así Colón, después de su segundo viaje, remitió a España lo que él consideraba fruto económico de las nuevas tierras: indios que fueran vendidos como esclavos. En efecto, el encargado real de todos los negocios indianos, don Juan Rodríguez de Fonseca, cumpliendo una orden de los Reyes, de 12 de abril de 1495, se dispuso a realizar la venta. Sólo un día tardó la Corona en reconsiderar este mandato, y se indicó a Fonseca que retuviese el dinero obtenido por los esclavos, hasta que los teólogos examinasen si tal acción era o no lícita. Esta duda que los Reyes se plantean vamos a verla resuelta, en uno u otro sentido, en el período de tiempo que media desde el Descubrimiento hasta 1537, el año en que la *Sublimis Deus* la resuelve definitivamente. Misioneros y gobernadores, consejeros del Rey y aun las primeras autoridades eclesiásticas y científicas, intervendrán durante estos cuarenta largos años en la controversia originada sobre los indios americanos, su capacidad de recibir la fe y los Sacramentos, el modo de administrarles éstos, su derecho a la libertad, su derecho a la propiedad.

Hasta que muere Isabel la Católica, apenas si los españoles colonizan; todos nuestros esfuerzos son descubridores. La Reina deja el famoso codicilo de su testamento, encargando y mandando a don Fernando y a los príncipes herederos que no consientan que los indios reciban agravio en sus personas ni bienes.

La colonización toma incremento en la Isla Española y no se tienen demasiado en cuenta las advertencias del codicilo. Son años difíciles, cubiertos por guerras internas entre los propios colonizadores, mientras en España se ventila el pleito de la familia del Almirante con la Corona. Por fin, don Diego Colón va al continente que su padre dio al mundo para encargarse en la Española de la suprema autoridad en nombre de los Reyes de Castilla.

El problema comienza con un estallido, cuando en el año de 1511 el dominico Fray Antonio de Montesinos denuncia, desde el púlpito, el sistema de encomiendas y los malos tratos de que los indios eran constantemente víctimas. León Pinelo dice que las encomiendas son un contrato, hecho entre el Rey y el encomendero, en virtud del cual ambos quedan obligados: el Rey, a ceder al encomendero la percepción de los tributos; y el encomendero, a instruir al indio que se le encomienda en la religión y en la civilización. Las encomiendas, en virtud de las cuales le era posible al encomendero realizar una fecunda labor de colonización, se transforman en fuente de abusos. Ya con Colón –el primer Almirante– comenzaron; Ovando debe suprimirlas, pero es autorizado para continuarlas el 20 de diciembre de 1503, y en 1509 se decide que los indios sirvan solamente durante un período limitado de tiempo, uno o dos años.

Contra todo ello se levantan los dominicos de la Española. La orden dada al Superior, fray Pedro de Córdoba, para que obligue a Montesinos a retractarse, no sólo es incumplida, sino que el fraile continúa en sus predicaciones y el caso es delatado a España. Las órdenes reales y aun de fray Alonso de Loaysa, que llegan de la metrópoli, son ya incapaces de detener lo que va a ocurrir. En realidad, en el terreno de la teoría, tiene razón Fernando el Católico cuando, el 20 de marzo de 1512, escribe a don Diego Colón:

> Vi el sermón que decís que hizo un fraile dominico que se llama Fray Antón Montesinos, e cuando él siempre hubo de predicar escandalosamente, me ha mucho maravillado en gran manera de decir lo que

> dijo, porque para decirlo ningún buen fundamento de teología, ni cánones, ni leyes tendría, según dicen todos los letrados. E así yo lo creo; porque cuando yo e la Reina mi mujer, que gloria haya, dimos una carta para que los indios sirviesen a los cristianos, como agora les sirven, mandamos juntar para ello todos los de nuestro consejo e muchos otros letrados teólogos y canonistas: e vista la gracia e donación que nuestro muy Santo Padre Alejandro sexto nos hizo de todas las Islas e Tierra Firme descubiertas e por descubrir en estas partes, cuyo traslado autorizado va con la presente, e las otras causas escritas en derecho e conforme a razón, acordaron en presencia e con parecer del Arzobispo de Sevilla que agora es, que se debían de dar e que era conforme a derecho humano e divino... E mucho más me ha maravillado de los que no quisieron absolver a los que se fueron a confesar sin que primero pusieran a los indios en libertad. Es cierto que fuera razón que usásedes así con el que predicó como con los que no quisieron absolver, de algún rigor, porque un yerro fue muy grande.

Al final de la Edad Media el Rey tiene razón al defenderse frente a los ataques de Montesinos. Pero es que se defendía de lo que no se le atacaba. Ya decimos que, en el plano doctrinal, los «teólogos y canonistas» han aconsejado de acuerdo con una tradición que llevaba siglos de vigencia. Aún no ha puesto en duda Vitoria los títulos de dominio de España en las Indias, y todavía se mantiene firme el pensamiento inspirador de las concesiones hechas por Alejandro VI en las *Inter caetera.* Pero lo que en la Española ha merecido la oposición de los misioneros es la realización práctica dejada en manos de los españoles. Y pronto algunos de éstos encontraron un apoyo en el que fundamentar el mal trato de los indígenas: la negación de su capacidad para la fe, de su naturaleza humana. Hasta la bula *Sublimis Deus,* esta idea será debatida. Y quienes la rechazan pueden todavía considerarles —a los indios— siervos *a natura,* de acuerdo con doctrinas aristotélicas, que aun en Santo Tomás dejan su huella. Y si se les cree libres, al menos es posible negarles capacitación para vivir de por sí, afirmar que han de ser estrechamente dirigidos, e impedirles así el uso y disfrute de los bienes materiales.

Por la Española comenzó, pues, a correr el rumor, que nadie sabrá quién fue el primero en lanzar, de que los indios no eran hombres racionales, capaces de recibir la gracia por los sacramentos ni de merecer la salvación eterna. Lo dice Remesal cuando escribe:

> Para que no hubiese que les argüir (a los que hacían grandes estragos entre los indios) vinieron a negar un principio tan claro y evidente como que los indios eran hombres, y con esto respondían a quien les afeaba el término que usaban con ellos y el robarles sus personas, hijos y haciendas, como quien no tenía más dominio sobre lo uno y lo otro que las fieras del campo. Esta opinión diabólica tuvo principio en la isla Española, y fue en gran parte para agotar los antiguos moradores de ella, y como toda la gente que se repartía por todo este nuevo mundo de las Indias pasaba primero por aquellas islas, que era en este punto entrar en una escuela de Satanás para desprender este parecer y sentencia del infierno. Lleváronla mucho a México y sembráronla por la comarca, y principalmente los soldados que entraban a descubrimientos y conquistas y nuestra provincia de Guatemala estuvo bien infeccionada de ella.

Y en seguida vuelve sobre lo mismo:

> Al principio que los indios se encomendaban a los españoles, sujetábanlos y oprimíanlos tanto con la falsa opinión que tenían de que no eran hombres ni tenían dominio de las cosas más que las bestias del campo...

La extensión territorial de la falsa doctrina rebasó los límites de la Española, según vemos, y llegó al continente. Con el testimonio de Remesal coincide Dávila Padilla:

> Hubo gente, y no sin letras –dice–, que puso en duda si los indios eran verdaderamente hombres, de la misma naturaleza que nosotros; y no faltó quien afirmase que no lo eran, sino incapaces de recibir los Santos Sacramentos de la Iglesia... Decían que en sus guerras habían sido bestias bravas, y que la paz tenía mansa su fiereza...Daba motivo este dicho a la fiereza de algunos españoles para que sin recelo de ser homicidas les quitasen la vida.

Las primeras palabras de Dávila Padilla, al indicar que «hubo gente y no sin letras», nos advierten que no se trataba sólo de encomenderos y soldados, sino que trascendía a otra clase de personas. En realidad, no faltaron quienes entre los letrados, cronistas y misioneros, se acercasen de algún modo a tal opinión.

De tal envergadura debió de ser el encuentro entre los hombres de la vieja cultura y los americanos, que no podemos extrañarnos de que opiniones de tan dudoso sentido como las expuestas puedan ganar excelentes adeptos. En realidad, como dice Giménez Fernández, todo lo hecho posteriormente a 1493 es el resultado del choque y conjunción entre los pueblos precolombinos y el pueblo español cristiano; se trata de una experiencia jamás acaecida hasta entonces en la historia, en que por primera vez se plantea el problema del encuentro entre civilizaciones premedievales y moderna. La enorme diferencia de nivel, que entre unas y otra existe, es lo que pudo llevar a los españoles a pensar que aquellos seres, incapaces de adoptar enseguida las formas de vida más civilizadas que de repente conocían, eran más bien brutos que racionales. Pensamos, con Armas Medina, que ello es frecuentemente un simple pretexto, por otra parte justificado —digámoslo así— en el caso de muchos encomenderos, por la avaricia, y en el de las personas señaladas, por el deseo de justificar la dominación española y afianzarla. Esto es tanto más posible, seguro, cuanto que aún en el tardío año de 1532 la Audiencia de México continúa informando que «los indios eran tan belicosos que se hacía muy necesario que sintieran las fuerzas del brazo real, no sólo para la seguridad de los españoles de aquellos reinos, sino también para que los indios pudieran ser adoctrinados en la fe». Precisamente advierte el padre Carro, y ya se fija en ello Armas, que al buscar una razón que justifique la conquista se empieza a hablar por entonces de la incapacidad de los indios, de su rudeza y de los pecados *contra natura*.

A la vista del indudable peligro que las corrientes contra los indios entrañaban, y habida cuenta de los informes que la despoblación de las Indias motiva y que de la misma llegan, y de las contradictorias opiniones que en la corte luchan y en las reuniones de teólogos y consejeros reales se manejan, la Corona duda y vuelve una y otra vez sobre sus pasos, sin tomar nunca una resolución definitiva, hasta las famosas Leyes Nuevas de 1542, posteriores ya a la *Sublimis Deus* y que representan el triunfo de los que obtuvieron la gran bula paulina.

A través de las disposiciones que para el régimen de los indios se van dando, es posible seguir esa evolución constante de la Corona, deseosa siempre de que sus súbditos —jamás se duda nunca por los Reyes de que los indios sean súbditos de Castilla, como los españoles mismos— americanos sean bien tratados e instruidos en la fe y en las cos-

tumbres de la metrópoli. El 14 de agosto de 1509 se da una provisión al almirante don Diego Colón sobre cómo se repartirán los indios, y se habla de las encomiendas ya hechas. La tendencia es que las encomiendas no sean perpetuas. Aún más, se les permite circular libremente por la tierra. Nueve años más tarde va a la Española, como juez de residencia, Rodrigo de Figueroa, y en las instrucciones que lleva se explican «los dos pareceres que hay de que los indios son capaces de creer en nuestra fe y gobernarse, y que no lo son».

Dado que el deseo de que los indios vengan en conocimiento del cristianismo ha parecido que se cumplirá tan sólo por la comunicación de los cristianos españoles, explican los Reyes a Figueroa el 9 de diciembre de 1518, se acordó que los indios se encomendasen; y una vez que algunos de estos naturales americanos, por gracia de tal comunicación, se han hecho hábiles para vivir por sí, se les ha de dejar que lo hagan.

Pero no era suficiente. El mal continuaba, y cinco años después se han acumulado tal cantidad de malos informes sobre las encomiendas, que Carlos V se decide a terminar con ellas. En una provisión dirigida a Hernán Cortés el 20 de junio de 1523, se examina con detenimiento todo lo hecho hasta entonces y cómo los indios han venido casi a desaparecer por los malos tratos y demasiado trabajo que de sus encomenderos recibieran, lo que ha sido, además, estorbo para que abrazaran nuestra religión. Ha parecido entonces al Consejo Real y a los teólogos y religiosos que, «pues Dios Nuestro Señor crió los indios libres y no sujetos, no podemos mandarles encomendar ni hacer repartimientos dellos a los cristianos».

Esta vez incluso se ordena suprimir cuantos repartimientos están ya hechos, y dejar en libertad a todos los encomendados. Y para decidirlo se remite el Rey a la autoridad de hombres semejantes a los que años atrás encontraron razones para justificar lo contrario. Sabiéndose siempre que los indios son hombres, todo consiste en creer en la existencia de hombres que por naturaleza deban estar sometidos a otro —los siervos *a natura* de Aristóteles— o bien sostener que todos hemos sido creados libres por Dios y no cabe privarnos en derecho de esa libertad. Esta idea triunfa en el siglo XVI; será bandera de batalla, pero precisamente en el campo católico, por contraposición al protestantismo entonces naciente.

Pero Cortés no cumplió la orden de Carlos V; pareciéndoles a él y a los oficiales de Indias que la abolición de todas las encomiendas sería más que nada un inconveniente —el sistema económico de las Indias se basaba en ellas—, ocultó las instrucciones recibidas y escribió a España pidiendo que se dispusiese otra cosa más acertada. Es decir: en 1523 quizá hubiera sido posible realizar en pequeña escala lo que en 1542 se intentó hacer en todos los territorios americanos, suprimiendo todas las encomiendas. Pero la ocasión quedó desaprovechada y no sabemos cuál hubiera sido su resultado. En 1525 se fecha en Toledo una instrucción dirigida al licenciado Luis Ponce de León, juez de residencia de la Nueva España, informándole con detalle de la enviada a Cortés en 1523 y de lo que el gobernador de México había hecho. Lleva Ponce de León órdenes de conocer bien todo el asunto y averiguar qué es realmente lo que más conviene «para la conversión de los dichos indios a nuestra santa fe católica, que es nuestro principal deseo e intención, y ellos ser bien tratados y mantenidos en justicia, y nos servidos y aprovechados de la dicha tierra».

No puede ser mero formulismo esta insistencia casi machacona de las instrucciones reales en la conversión de los indios. Constantemente se les quiere convertir, y la conversión se antepone a cualquier otro motivo en las medidas que se toman para el gobierno del Nuevo Mundo; los Reyes de España no sólo creen en la capacidad de los indígenas americanos para la fe, sino que ello les preocupa más que nada. Y si en el orden privado los particulares pueden admitir la capacidad y negar la libertad en beneficio propio, en el orden oficial las limitaciones a la libertad tienen como fin, precisamente, el mejor cuidado de la cristianización.

A partir de las últimas fechas vistas continuarán las encomiendas, pero se suceden las provisiones reales que tratan de evitar los abusos, que prevén una serie de medidas tendentes a que se repartan los indios dentro de un orden de estricta justicia. El 16 de marzo de 1527 una Real Cédula manda a los gobernadores que encomienden a los indios con el parecer de los religiosos y clérigos, si a éstos les parece que conviene que se encomienden para bien de los mismos indios y servicio de Dios, para que se aparten de sus vicios, en especial del pecado nefando y de la antropofagia, y para ser enseñados en buenos usos y costumbres y en nuestra fe y doctrina y para que vivan en policía. El año

siguiente se permite a la Audiencia de Nueva España que pueda encomendar los repartimientos que vaquen.

Va a comenzar la década del siglo XVI en que vio la luz la *Sublimis Deus*, cuando fray Juan de Zumárraga escribe a Carlos V la larga carta del 27 de agosto de 1529. Por ella se conoce con pormenor lo que todas las autoridades que hasta ese momento gobernaron México han hecho en materia de encomendar indios. Y realmente apenas si alguna sale bien parada. Zumárraga fue nombrado primer obispo de México y partió para allá con la primera Audiencia, cuando aún no había sido consagrado, siendo, por tanto, solamente obispo electo. Su orden franciscana era la que más trabajara hasta entonces en la Nueva España en la conversión de los indígenas, de los que estaban constituidos en principales defensores. En su carta relata Zumárraga al emperador cómo Cortés hubo de hacer los repartimientos a importunación del tesorero Alderete y de todos los conquistadores, y se reservó para sí la mejor parte de los indios, favoreciendo también grandemente a sus amigos. Sin embargo, se portó humanamente con los naturales del país. Pero cuando Cortés parte hacia el sur para someter al sublevado Cristóbal de Olite, los sucesivos gobiernos de Salazar y Almíndez, de Estrada y Albornoz, rivalizan en apoderarse de toda clase de bienes,

> de tal manera –dice de los dos últimos Zumárraga– que en el tiempo que les duró [el gobierno] fueron bien aprovechados y se pararon bien gordos de dinero y de mucha cantidad de indios que tomaron para sí,

lo mismo que de «muchos que dieron a sus criados». La primera Audiencia, que llega junto con el electo obispo, lejos de poner remedio al mucho mal, lo agudiza y empeora, pues tanto el presidente Nuño de Guzmán como los oidores Matienzo y Delgadillo superan la rapacidad de los gobernantes anteriores. Conocidas son las pésimas relaciones de los franciscanos con la primera Audiencia, y en especial de Zumárraga, que era además protector de indios, gestión en la que fue impedido constantemente por Nuño de Guzmán. A las autoridades se les había prohibido que tuvieran indios encomendados, pero ahora

> en la verdad ellos no han tomado indios señalados que se pueda decir estos indios tiene en encomienda fulano a fulano; mas yo certifico

> a vuestra Majestad que a estimación de los que en esta tierra viven y de la mía, que son los indios, de que el presidente e oidores se han servido y sirven al presente y aprovechan, aún en más cantidad de ciento mil, porque ellos se sirven de los indios que después que vinieron han señalado para V.; y de los de don Hernando Cortés, especial de los de esta gran ciudad y pueblos de la laguna...

Siguen en la carta del obispo largas descripciones de los servicios que los indios están obligados a prestar, de los bienes de que se ven desposeídos, de los malos tratos y privaciones que soportan, «que el día de Corpus Christi, andando trabajando, murieron algunos indios». Más adelante describe los cargamentos de esclavos que se envían por Nuño de Guzmán a las islas, y cómo los indios huyen a los montes o se arrojan al mar y no tienen trato con sus mujeres, para huir ellos de la esclavitud y librar de ella a sus hijos.

> Y va tan rota la cosa, que si con brevedad V. M. no lo remedia, presto no será menester remedio, porque a más andar la tiene se acaba y destruye; y porque sobre este artículo envío a V. M. una información de testigos, fecha secretamente en mi cámara ante un notario, y por ella verá lo que pasa, no tocaré más en este caso.

Verdad es que Zumárraga, tan pródigo en acusaciones contra la Audiencia, no dice nada que haga suponer que por ella se mantuvo en algún momento la opinión de que los indios no son capaces de recibir la fe. Y de seguro que, de haber ello ocurrido, no lo silenciaría el diligente obispo. Sin embargo, aún este aspecto extremo del problema sigue candente en estos años ya próximos a la *Sublimis Deus*, pues Hanke refiere que en 1532 «los principales oficiales, prelados y frailes de Nueva España sintieron la necesidad de establecer que no hay duda de que los nativos tienen suficiente capacidad para la fe y que ellos la aman grandemente».

Pero, contra lo que podría esperarse, Zumárraga no es contrario a las encomiendas ni a que se repartan los indios. No está claro aún por ese tiempo, no han abarcado todavía los hombres del XVI, de la primera mitad del XVI, toda la rica amplitud del concepto cristiano de la libertad. No lo conoce Zumárraga, que dedica su vida a luchar en favor de los indios, mientras que por su testamento vemos que poseyó

esclavos negros, aquellos mismos esclavos que Las Casas quiso importar alguna vez para librar a los indios de la esclavitud; y es que para los defensores de los indios éstos son súbditos del Rey de España, y los negros no. Es una línea de pensamiento que camina a lo largo de toda la Edad Media y nos conduce, andando hacia atrás, a los ciudadanos romanos de los primeros siglos de nuestra era.

Lejos de persuadir, de intentar persuadir, al Rey de que sean abolidas las encomiendas, Zumárraga le propone que

> haga merced a los indios y a los españoles pobladores della (de Nueva España) de les dar los indios por repartimiento perpetuo, de tal manera que los que esta tierra gobernaren no los puedan quitar ni suspender a quien en aquel repartimiento se dieren,

y para ello acumula razones, derivadas todas del temor de los españoles a perder a los indios, por lo que les explotan mientras les tienen, y de los indios a perder el amo, por lo que no toman amor a ninguno ni procuran trabajar; y también derivadas del excesivo poder que se reúne en pocas manos, las de los gobernadores, que pudiendo quitar los indios, «que es todo el bien y hacienda de esta tierra», a los particulares, tienen a éstos oprimidos.

En el ánimo real y en el de sus consejeros van tomando peso todas estas advertencias y avisos, que se unen a las consideraciones doctrinales a las que no tardaremos en referinos. Y pues no se trata de suprimir las encomiendas, que para muchos distan bastante de ser un mal en sí mismas, lo que se hace es disponer que a los indios se les trate de un modo justo, y se regula y posteriormente se suprime el derecho de hacerles esclavos. El máximo valor que para nosotros alcanzan todas estas disposiciones estriba en que revelan la existencia de un estado de cosas, aquel que tratan de remediar –notemos que no suelen ser órdenes para hechos futuros, sino para corregir abusos pasados y evitarlos en adelante–; ese estado de cosas es el que movió a algunas personas –Garcés, Minaya– a recurrir al Papa, cuando consideraron que las instrucciones reales no producían, en la mayor parte de los casos, el resultado apetecido. Y de ahí salió la bula *Sublimis Deus.*

Parece ser que llegó a hacerse común en México que aquel que capturaba un indio, de cualquier manera que fuese, lo marcase por esclavo. Al paso de tal costumbre salió una Real Cédula del 20 de no-

viembre de 1528 –anterior a la carta de Zumárraga, por tanto– disponiendo que sólo las autoridades pudiesen marcar esclavos, y meses después –el 24 de agosto de 1529– se dispone que el sello o hierro que se utilizaba para marcar esclavos se encerrase bajo dos llaves, una en manos de la autoridad civil y otra en manos del obispo Zumárraga. Esto en México; otro tanto había de hacerse en Tlaxcala. La inutilidad de tal medida es expuesta por el obispo al virrey años después, cuando éste toma posesión de su cargo. La verdad es que se siguió haciendo esclavos sin contar con la doble intervención civil y religiosa, tal como expondrá el obispo, pues es sabido que en 1530 Carlos V decide tomar severas medidas que lo eviten, y ordena que nadie tome a un nativo por esclavo, en guerra o fuera de ella; que no sea posible retener un esclavo adquirido en guerra justa, o en rescate, o compra, ni siquiera tratándose de un indio que ya fuera esclavo entre los de su raza; y la pena a quien haga lo contrario será la pérdida de sus bienes.

Entre las cosas que algo ayudaron al cumplimiento de tantas instrucciones reales está el relevo de la desprestigiada primera Audiencia, y su sustitución por la segunda, que presidía el obispo Ramírez de Fuenleal, y de la que formaban parte los oidores Salmerón, Maldonado, Ceynos y Quiroga. Las relaciones con los franciscanos, los perseguidos por Nuño de Guzmán, mejoran notablemente, mientras que algún dominico de singular relieve es presentado como enemigo de los indios, poco dado a doctrinas y contrario a los franciscanos. Si recordamos que los dominicos fueron los primeros en levantar la voz en la Española contra los malos tratos, mientras que entonces los franciscanos presentaron informes desfavorables a los nativos, en la inquisición hecha por los tres jerónimos que Cisneros enviara, veremos cuánto hay de relativo en todo ello, y hasta qué punto hay que tener en cuenta las circunstancias políticas al valorar opiniones y constatar pareceres.

Los oidores de la segunda Audiencia escriben a la emperatriz, el 30 de marzo de 1531, advirtiendo que se guardan al pie de la letra las ordenanzas que han recibido para el tratamiento de los naturales. Al recordar que Cortés suspendió la orden de quitar las encomiendas, por no parecer conveniente, valdrá la pena comprobar estas palabras de los oidores:

> aunque de una parte nos pongan el remedio de la tierra y de la otra el quebrantamiento de una de ellas (de las ordenanzas reales), pasa-

> remos antes por no proveer lo primero que por permitir lo segundo, hasta que V. M. sea servido de lo mandar remediar.

Esta misma carta ayuda a comprender mejor algunas veces el valor de determinadas acusaciones de malos tratos a los indios. Nos ha ocurrido, en ocasiones, extrañarnos de que no quisieran tener hijos, por temor a que les esclavizaran, quienes antes de la llegada de los españoles no conocieron a veces sino mucha más difícil servidumbre, y veían con naturalidad los sacrificios de gran número de personas a los ídolos, o al capricho de un jefe. Los oidores hacen referencia a tal idea cuando advierten que, respecto a emplear los indios para la carga,

> ellos dende que son, se cargaron y cargan para sus usos, ni podrían vivir de otra manera, porque no tienen bestias ni otros instrumentos... E así desde muy tierna edad se cargan, así de sus cosas como de las ajenas, para ganar su sustentación... Guardando en rigor que no se carguen, se pierden ellos y la tierra.

En esta situación, nos remontamos al año inmediatamente anterior al de la promulgación de nuestra bula. Es precisamente en el año 1536 cuando Minaya, que llevaba varios años misionando por tierras indianas, realiza su viaje a Europa, para solicitar la intervención pontificia en los asuntos americanos, concretamente en defensa de los indios. El motivo inmediato, o la persona inspiradora de este viaje, no han sido descubiertos todavía con absoluta certeza. Pero sobre ello volveremos a su debido tiempo. Lo que sí nos interesa decir es que, mientras fray Bernardino viaja hacia Roma, una Real Cédula de 20 de noviembre de 1536 ordena al virrey de Nueva España que en los pueblos de indios encomendados haya clérigos a costa de los encomenderos, para adoctrinar a los indios y administrar los sacramentos. Las razones de ello han quedado jalonadas a lo largo de casi medio siglo de preocupación real por la conversión de los indígenas, para que así puedan alcanzar la eterna bienaventuranza. ¿Qué otra cosa, si no, hace Carlos V al ordenar a Cortés en 1523 que se abstenga de intimidar a los indios para que se conviertan a nuestra religión, pues prefiere cien nuevos cristianos convertidos más que cien mil forzados? No es posible, sin embargo, desconocer las múltiples conveniencias que para el gobierno español se derivarían de la conversión de las Indias, en el orden

político y en el mero orden administrativo. Se ha especulado mucho sobre la conveniencia de que los misioneros precedieran a los soldados, o los soldados a los misioneros, y se ha acusado a los reyes cristianos de las edades colonizadoras de emplear las misiones como instrumento político. El misionero significaba para el indígena la llegada de una cultura superior, que le sacaba del atraso prácticamente prehistórico en que se encontraba, y es lógico que ello se hiciera mediante la incorporación a las Coronas de los pueblos colonizadores. La íntima trabazón todavía existente en el siglo XVI entre religión y vida, y entre fidelidad a Dios y al rey, hacen naturales las palabras que la Reina dirige a don Antonio de Mendoza el 14 de julio de 1536:

> Tendréis muy gran cuidado de buscar los mejores y más conbenientes medios que pudiéredes aver para que los naturales de essa tierra bengan en conoscimiento de nuestra santa fe católica, porque demás de ser nosotros muy obligados a lo procurar ansí por deverlo como lo devemos a Dios por averla puesto en nuestros días so nuestro señorío y corona real, tenemos por cierto que es el camino más verdadero para que ellos nos amen y teman como a sus naturales reyes y señores y bivan en paz y en continua y perfecta obediencia.

Los acontecimientos posteriores no pueden ya influir en la *Sublimis Deus* ni en los documentos que la acompañan, habida cuenta de que Minaya se encontraba viajando hacia Roma, donde conseguirá del papa Paulo III la plena satisfacción de sus deseos. El paralelismo en Indias de lo que Minaya expondrá al Pontífice –paralelismo incluso temporal, pues sólo tendrá lugar exactamente un mes antes que la *Sublimis*– lo encontramos en un compromiso que el gobernador de Guatemala, Alonso de Maldonado, firma con fray Bartolomé de las Casas, el 2 de mayo de 1537. No en balde Las Casas es maestro e inspirador de Minaya, que le acompañó en algunas de sus correrías apostólicas, y recibió de él, sin duda, si no la idea, sí alientos para su viaje a la Curia Romana. Las Casas obtiene de Maldonado la consideración de que a toda labor política ha de anteceder una labor misionera, suficiente de por sí para atraer a los indios, y que éstos han de continuar siempre siendo libres y sujetos tan sólo a S. M. como vasallos, sin que puedan ser encomendados a españoles, pues «serían maltratados, como lo suelen hacer, y estorbados que no recibiesen la fe y doctrina cristiana», e imponiendo graves penas a quienes vayan a sus tierras.

Capacidad para la fe y necesidad de instruirles en ella, libertad, posesión de sus bienes: las tres ideas que la *Sublimis Deus* consagrará definitivamente en el terreno doctrinal. Y hasta se habla también de graves penas, como lo hará asimismo Paulo III en el breve *Pastorale officium*, contra los contraventores de la *Sublimis*. Interesante paralelismo, pues, el que existe entre la realización de las ideas lascasianas en Indias y lo que en Roma expone el discípulo del futuro obispo de Chiapas.

Los teólogos y juristas. La elaboración doctrinal del derecho de los indios a la libertad y a la fe

Para calibrar en su debido valor, para comprender todo el sentido de las bulas paulinas de 1537, hay que darse perfecta cuenta de hasta qué punto se habían hecho necesarias. Tal como las cosas estaban en los tres primeros decenios del siglo, el problema indiano se complicaría cada vez más; el deseo sincero que a la Corona animaba de obrar siempre conforme a conciencia amenazaba, provocando discusión tras discusión, junta tras junta, con cerrar para muchos años la puerta a una solución razonable. Había que aunar muchas voluntades encontradas, entre las que fueron las principales aquella que colocaba ante todo el bien personal de los indios –basado en el derecho natural– y la que anteponía a ello el justo dominio de España –basado en las concesiones de Alejandro VI– sobre la tierra nueva. Conjugar ambas cosas nos parece hoy que hubiera sido la mejor solución, pero la verdad histórica es que ni siquiera las bulas de 1537, ni siquiera las Leyes Nuevas de 1542, consiguieron en este sentido resultados demasiado apreciables. Para los españoles del XVI todo el bien de los indios se había de resumir en dos puntos: la cristianización y la adquisición del modo de vivir y del grado cultural de la Península, y los dos bastaban por sí solos para inmortalizar la empresa hispana y merecer de los americanos una gratitud imperecedera. Dios les había entregado un continente virgen, precisamente para que España lo cristianizara y lo colonizara; todo el problema giraría entonces acerca del modo más apropiado y más seguro en justicia para conseguir ese doble objetivo o, si queremos, esa doble misión divina. Basta repasar las historias, las crónicas religiosas y civiles, las informaciones oficiales y privadas sobre las Indias, para dar-

se cuenta de la realidad de cuanto decimos. Se insiste constantemente en prodigar alabanzas a las ciudades de reciente edificación en las regiones más prósperas, y la comparación de México, pongamos por caso, con Sevilla, llega a hacerse casi un tópico. Se insiste en que las catedrales no tenían, no tienen nada que envidiar a la de tal o cual ciudad española, en que los edificios podían enorgullecer a Barcelona, en que la urbanidad y asiento de la población era digna de Castilla y Andalucía. Otro tanto ocurre con los conventos de religiosos, y los de agustinos de Yuririapúndaro o Actopán se consideran dignos de figurar en Valladolid. La prontitud con que los naturales acuden a aprender la doctrina o a recibir el bautismo, el gran deseo que tienen de confesarse o el entusiasmo por los actos públicos de devoción, son lugares comunes de los relatos de religiosos de todas las órdenes y de muchos seglares. En todo momento se quiere hacer ver que la Nueva España y después el Perú se han convertido en verdaderas prolongaciones ultramarinas de la metrópoli. Y es que si ello no fuera así, entonces caería sobre los españoles el enorme peso de todo lo que se había hecho y se había tolerado en las Indias.

Los Reyes que, por dos veces, en 1513 y en 1550, suspendieron las conquistas y las expediciones a las Indias hasta encontrar una justificación teológica que las permitiese sin lesión de la justicia, no cabe duda de que estaban animados por la firme convicción de que debían a la Providencia la carga de la empresa indiana. Pero en esta empresa, en último término, al indio le correspondió el papel de víctima. Se consiguió en buena parte ponerle en camino de alcanzar la salvación eterna, pero el segundo punto antes anotado —la implantación del género de vida europeo— no benefició, de entrada, a la raza india. Ésta salió perdiendo por muchas razones; su propia debilidad intrínseca no es ni mucho menos la menor de ellas. Humanamente, muchos españoles son culpables también de la ruina de los indios; pero otros muchos españoles, más selectos y más representativos, lucharon con todas sus fuerzas para evitarlo, y consiguieron bastante más de lo que se cree. Es decir: en la colonización española figuraron como actores, más que nada, hombres de una y otra postura extremas; mientras que el saldo de otros sistemas de colonización se presenta sin duda más negativo. En nuestro favor quedan, al final del balance, Las Casas, Vitoria, Montesinos, Zumárraga, Garcés, los teólogos de Burgos, Salamanca y Valladolid, los consejeros de las Leyes Nuevas, los gobernantes, como Men-

doza o Fuenleal, y los muchos y casi innominados franciscanos, dominicos y agustinos que se agrupan todos ellos en sólo treinta años de nuestra historia.

De ellos tenemos que ocuparnos ahora. Porque cuantas provisiones reales y cuantas manifestaciones positivas del problema indiano hemos visto hasta ahora, a ellos se deben en muy buena parte. Y porque ellos no obraron a ciegas, sino que representan un esfuerzo para plantear la cuestión sobre bases doctrinales de cierto contenido, será frecuente encontrar en sus escritos citas de los maestros medievales en apoyo de una tesis determinada. Ésta es la diferencia entre ellos y los hombres de acción: mientras que para éstos el problema indiano afecta a sus propias vidas —o en el caso de la Corona a su propio interés—, los teóricos convierten la cuestión en filosófica, se mueven alrededor de postulados y conceptos, se complican la vida —cabría decir— en favor de otros, del país, de la religión, del Rey. Y terminan creando un clima y un pensamiento españoles, realmente vertidos en las Indias, de tal modo que sirvan de senda a las definiciones pontificias que les avalan y reafirman. Es el clima que en las Indias empujó a Minaya hacia Roma, y en España le dotó de los medios necesarios para que su voz fuera oída en la corte papal. El clima y el pensamiento que justifican las modernas palabras de Bayle, que refiriéndose a la *Sublimis Deus* dice que fue oportuna y útil, pero que no sorprendió a los españoles, conocedores ya en 1537 de cuanto Paulo III sancionaba con todo el peso de su autoridad.

Hemos hecho mención de algunos de los principales representantes de la oposición a los indios, de los que les tienen conceptuados como seres ínfimos y despreciables. De sus escritos, dice Gallegos Rocafull, «se recogen expresiones, nacidas de las exigencias más ambiciosas y egoístas de la vida cotidiana que, *prout sonant*, inducirían a creer que se había negado la naturaleza racional de los indios». Gallegos adelanta su opinión, en el sentido de que aun los textos más negativos no permiten interpretar que sus autores apoyen las opiniones extremas de algunos encomenderos o soldados, negadores absolutos de la capacidad y naturaleza humana de los indios. Modernamente, en su libro sobre la lucha por la justicia, Hanke se ha manifestado en favor de que los textos que más se conocen y citan significan realmente que sus autores creen en la no naturaleza humana de los indígenas. Y él mismo incluye la teoría contraria de O'Gorman, que mantiene que «nadie consi-

deró realmente animales a los indios», que nadie llegó en sus escritos a «una completa y absoluta identificación del indio americano con el animal». Hanke, por su parte, estima que ha de poner en duda la validez de esta afirmación del filósofo e historiador mexicano. Para él sería imposible saber cuántas personas llegaron a creer en la irracionalidad de los indios, como tampoco está claro si se referían a todos los habitantes del Nuevo Mundo o tan sólo a los de alguna zona o región determinada. Todavía más: puede ocurrir, admite, que las expresiones de los que tildan a los naturales de «gente apartada de razón» no signifiquen seres irracionales, sino simplemente alejados de las costumbres europeas. Pero de todas formas, siempre hay quienes «consideraban a los indios como algo menos que hombres y, por tanto, incapaces para el cristianismo». Creemos que en este punto no podemos darle la razón a Lewis Hanke, que quizá por su conocimiento menos exacto de las lenguas latinas y del carácter español no ha calado bien en el significado de determinadas expresiones, concretamente en aquellas de fray Tomás Ortiz, Sepúlveda y fray Pedro de Gante, que son las que presenta en la argumentación contra O'Gorman como demostrativas de su aserto. Acepto más bien las interpretaciones que O'Gorman y Gallegos dan de los referidos textos, ya que releyéndolos una y otra vez no encuentro en las frases de Tomás Ortiz otra cosa que lo que el mismo Hanke ha de reconocer, es decir, que no establece una completa identificación entre «indio» y «animal», y sólo manifiesta la «opinión deplorable que un español tenía de los indios». Lo mismo ocurre con las palabras de Sepúlveda, que para Hanke son las más convincentes, pese a que sólo dice que *apenas* se encuentran vestigios de humanidad en aquellos *hombrecillos*. Otro tanto ocurre con la frase de fray Pedro de Gante «la gente común estaba como animales sin razón», muy diferente de lo que podría haber dicho, «la gente común eran animales sin razón», si se acercase siquiera a creer en la no-racionalidad.

El dominico fray Juan José de la Cruz y Moya expone, en el siglo XVIII, un razonamiento que explaya Gallegos con acierto, cuando dice que

> si a sus frases, desde luego muy duras y malsonantes (se refiere Gallegos a las reseñadas anteriormente), les hubieran dado la plenitud de su significación, se hubieran visto obligados, entre otras cosas, a las siguientes: 1.ª, a elaborar el concepto correspondiente a esa nueva es-

> pecie de seres, que no cabrían en el de hombres, ni tampoco en el de ninguno de los animales conocidos; 2.ª, a oponerse a rajatabla, no ya al matrimonio de españoles con indias, sino a todo trato sexual con ellas, pues hubiera sido incurrir en pacado de bestialidad; 3.ª, a desistir de convertirlos al cristianismo, lo que ya en 1517 fue considerado como una herejía, y 4.ª, a dar un sentido completamente distinto a la legislación de las Indias, cuyo supuesto fundamental es que los indios son hombres, aunque necesitados de protección y tutela.

Un argumento qua no utilizan a su favor O'Gorman ni Gallegos, y que para Hanke parece haber pasado desapercibido, cuando expone su opinión encontrada con el historiador mexicano, es que el principal de los textos contra la capacidad, el tomado del *Democrates alter*, de Sepúlveda, es del año 1540, del tiempo de sus controversias famosas con Las Casas. Y para ese año ya hacía tiempo que estaba publicada la bula *Sublimis Deus*, que Sepúlveda no podía desconocer, y en la que la racionalidad de los indios y sobre todo su capacidad para recibir la fe y la obligación de instruirles en ella habían sido definidas de modo categórico. Para entonces también la cristianización de América caminaba por cauces más normales, y habían visto la luz varias doctrinas para indios, impresas y autorizadas por la jerarquía eclesiástica, lo cual sería un absurdo error colectivo de cuantos misionaban y regían la Iglesia indiana, al que, por su parte, tampoco hace referencia Sepúlveda desde la Península. Luego, esto nos parece concluyente, Sepúlveda no polemiza con Las Casas porque uno crea en la racionalidad de los indios y el otro no; admitiéndola ambos, uno cree que se les debe convertir por medios de paz, mientras el otro, deseando también convertirles, estima más adecuado someterles primero al dominio real, para que, suavizando políticamente sus rudas formas de vida e instruyéndoles en las costumbres españolas, se encuentren por fin en condiciones de asimilar y abrazar la religión de sus conquistadores.

Por eso, se da esa curiosa contradicción entre los escritores de una y otra opinión, que se debe antes que nada al diverso modo en que emplean las mismas palabras. Es lo que ya se ha anotado, que todo depende de cómo se entienda la idea o el concepto de hombre, como naturaleza humana o como recto modo de emplearla. La igualdad natural de los hombres, tal como la doctrina común de la Iglesia la entiende, es igualdad de naturaleza, igualdad en el origen y en el fin, pero

no igualdad en cuanto a los medios, ni tampoco igualdad respecto a las condiciones naturales de cada uno. Dentro de la posesión de la naturaleza humana no hay escalas, pero hay jerarquía, hay razas inferiores y superiores, así configuradas por condiciones de vida, ambiente, clima, educación y otras muchas razones que es más bien propio de la etnología averiguar. Santo Tomás lo admite, y toda la Edad Media cristiana realiza un esfuerzo por superar el enorme lastre que los pueblos paganos habían dejado tras de sí con la práctica –constante en todos ellos– de la esclavitud, admitida y justificada por los mejores hombres y pensadores, como Platón y Aristóteles. La autoridad de este último llegó a influir en su principal continuador, el Doctor Angélico, aunque éste reconozca, lógicamente, que todos los hombres están dotados de razón, lo que precisamente les diferencia de los animales. Aristóteles expone su pensamiento de que los hombres pueden ser siervos *a natura*, nacidos en tal estado, y que deben estar durante toda su vida sometidos a los demás hombres. Es esto lo que el cristiano ha de superar, y acertadamente advierte Gallegos que de manera definitiva lo superan por fin «los teólogos españoles en esta controversia sobre las Indias». Creemos, sin embargo, que ya Santo Tomás, en todos sus textos, es contrario a semejante creencia, y que ello se manifiesta al conceder igualdad natural a todos los hombres, aunque entre ellos haya grados diferentes de razón. Y no vale en contra lo que dice Gallegos de que el Santo repite sin protesta el silogismo de Aristóteles sobre los siervos *a natura*, pues cuando el Angélico comenta al Estagirita se mantiene dentro del pensamiento de éste, y se comporta como un mero comentador, que no opina sobre los textos que comenta.

Es por esto que cuantos quieren sostener en el siglo XVI que los indios son siervos *a natura* recurren a Aristóteles y no a Santo Tomás, al que no hubieran olvidado si en él hubieran podido encontrar algún apoyo a sus teorías.

Así, como en un reciente artículo de divulgación hace notar Hanke, Ginés de Sepúlveda trae a Aristóteles en su apoyo cuando su disputa con Las Casas; bastantes años antes, en 1519, en su disputa con Juan de Quevedo, obispo de Darién, Las Casas había tildado a Aristóteles de «un gentil que se abrasa en el infierno y cuyas doctrinas no tenemos por qué seguir, excepto en los puntos en que estén conformes con la verdad cristiana».

El tema central de todas las disputas, que corren entre el sermón de Montesinos de 1511 y la polémica Las Casas-Sepúlveda de 1550, es el de la justicia de la acción de España en Indias, y en este sentido han sido estudiadas por los autores que se ocupan de ellas. Lo que a nosotros nos interesa es lo que pueda haber en ellas acerca de la capacidad o incapacidad de los indios, de su derecho a la libertad y a la propiedad, todo lo cual es, en realidad, un presupuesto base para el referido tema central, un problema previo. Por eso vamos a entresacar lo que en los textos, en las opiniones y en las declaraciones, exista acerca de ese fundamento que es objeto de nuestro estudio.

En vista de que las provisiones ordenadas contra los dominicos de la Española, después del sermón de Montesinos, no surtían efecto, continuando, en cambio, el escándalo, los señores y las autoridades de la isla envían a España como informador a fray Alonso de Espinal, franciscano, mientras que por los dominicos viene el mismo Montesinos. De sus exposiciones ante Fernando el Católico sale la convocatoria de la Junta de Burgos, que el Rey reúne para que la cuestión se analice con detenimiento, y se dé la razón a quien la tenga. De los informes que para ella se prepararon entresacamos aquello que nos interesa. Los predicadores del Rey, fray Bernardo de Mesa y el licenciado Gregorio, se ponen de parte de lo que consideran el mayor interés de la Corona: el dominio seguro sobre las Indias, aunque para ello salgan perjudicados los indios. Es el fenómeno al que nos hemos referido al principio de este capítulo; entre los hombres que no aciertan a encontrar la vía media que les permita conjugar a la vez uno y otro bien, el de los Reyes y el de sus nuevos súbditos, se encuentran estos predicadores reales. Sus teorías no son ciertamente del todo ajustadas al principio cristiano contrario a la tiranía y a la esclavitud, pero si en las Indias se hubiese practicado siempre y en su totalidad el plan de penetración pacífica –misioneros y agricultores–, ¿se habría colonizado por los españoles el Nuevo Mundo? En el siglo XVI la cuestión no admite esta pregunta, porque los principios eran otros, y teorías que hoy el cristianismo rechaza eran comunes entre teólogos y canonistas medievales, muy influyentes aún en los albores del Renacimiento.

Las opiniones de los predicadores reales no coinciden exactamente entre sí. Mesa, desde luego, parte de que los indios tienen capacidad para recibir la fe, aunque precisamente para que la adopten y perseveren en ella es conveniente someterles a una cierta servidumbre. Más

duro es el licenciado Gregorio, que trata de probar la absoluta necesidad de que se les mantenga sirviendo «a los cristianos de la manera que sirven», pero enseguida añade: «con tanto sean bien tratados y gobernados», pues que son naturalmente siervos y bárbaros, pero no dejan de ser hombres. Otra opinión que se nos ha conservado, de las que se redactan con ocasión de las consultas de 1512 para la Junta de Burgos, se debe a Matías de Paz, profesor de Teología de Salamanca, que razona con atención todas sus respuestas a las preguntas que le fueron planteadas. Es indudable para él que los indios son hombres que han de ser convertidos al cristianismo, y en orden a esta necesidad prepara los razonamientos y escoge las conclusiones. Aun en un hombre como él, partidario de las teorías del Ostiense y Enrique de Susa, de Álvaro Pelayo y el Abad panormitano –los mantenedores de la soberanía política universal del Romano Pontífice–, se ve expuesto con suficiente claridad que el dominio concedido por Alejandro VI a los Reyes Católicos no implica que se pueda dominar a los infieles por deseo de su riqueza, ni que sea permitido someterles a esclavitud (salvo que rehúsen dar obediencia al rey o aceptar la fe), y, todavía más, asegura que los que han obrado en contrario están obligados a restitución. Salvada la creencia en la titularidad política adquirida en virtud del dominio universal del Papa, que desvía algunas ideas de Paz, estas afirmaciones no son distintas de las que se contendrán después en la *Sublimis Deus*, sino que han de considerarse más bien como anticipo de la misma. No son otras las ideas que sostiene Palacios Rubios, una de las primeras autoridades en derecho por aquellos años en España. Por eso ocurre que Las Casas haga de Paz y de Palacios una cumplida alabanza, lo que se explica perfectamente al ver en ellos a los primeros tratadistas que exponen, razonándolas, las mismas ideas que Las Casas prestó a la *Sublimis Deus,* siendo como fue el maestro de Minaya y el principal creador del ambiente que dio vida a la bula paulina.

Aquellas ideas pasan íntegras a las Leyes de Burgos, resultado de la Junta de 1512, y se promulgan ese mismo año, el 27 de diciembre. Contiénense en ellas una serie de disposiciones que atienden al buen gobierno de los indios, como cristianos y súbditos del Rey, disponiendo preceptos sobre sus iglesias, etc. Se ordena que se les considere libres y con derecho a poseer, que son las ideas burgalesas que llegan a 1537.

Hanke ha llamado también la atención sobre aquel curioso documento, el Requerimiento, que se había de leer a los indios para que se

adhiriesen a la fe y a la soberanía española, para poder hacerles en justicia la guerra si rehusaban. Este documento comienza su historia con la necesidad de algo similar que Martín Fernández de Enciso expone ante una junta reunida al efecto en San Pablo de Valladolid, 1513. Sus firmantes pueden ser agregados al número de los que continúan la línea de pensamiento de Matías de Paz, y entre ellos figuraban nada menos que el obispo Fonseca y el licenciado Gregorio, lo que hace pensar que, por lo menos, las más fundamentales ideas acerca de la libertad y personalidad de los indios estaban extendidas más de lo que se haya pensado, y que se hicieron verdaderos esfuerzos para cohonestarlas con el dominio concedido por Alejandro VI y con la forma en que ese dominio se estaba implantando. Pues las primeras palabras del Requerimiento son las que siguen:

> De parte de S. M. don N., Rey de Castilla, etc., Yo, su criado, mensajero y capitán, vos notifico y hago saber (a los indios, a los que se leía el documento), como mejor puedo, que Dios Nuestro Señor, uno y eterno, creó el cielo y la tierra, y un hombre y una mujer, de quien vosotros y nosotros y todos los hombres del mundo fueron y son descendientes procreados y todos los que después de vosotros vinieren.

Y cuando después se les amenaza con hacerles esclavos y despojarles de cuanto poseen, no es sino en el caso de que, tras «el tiempo que fuese justo», no reconozcan al Rey por señor y a la Iglesia por madre, pues en el caso de que accedan a esto, se les respetarán su libertad y sus bienes.

El camino que hay que andar desde esta fecha de 1513-1514 hasta 1537 comprendería solamente el abandono de la referida amenaza, aun en el supuesto de que los indios rechazaran el Requerimiento. Pero que se ande ese camino quizá fuera pedir demasiado, por parte de quienes, sobre el terreno, han de gobernar las Indias: y, sin embargo, sabemos que el camino se recorre, que la Corona prohibe la esclavitud, que se llega en ocasiones a aprobar el método de penetración pacífica, pese a que éste fracasó en Cumaná. Tenemos testimonios suficientes. En ellos vemos que en el plano de la práctica se llegó muy adelante, aunque las órdenes reales no se cumplieran tanto cuanto hubiera sido deseable, ni mucho menos. Pero es que en el plano doctrinal estamos todavía a mitad de lo que llegó a conseguirse preludiando la *Sublimis*.

Porque en 1515 Las Casas, clérigo nada más entonces, vino a España para exponer los males que la encomienda entrañaba, y contra los que él había comenzado ya su continuo batallar después de los sermones dominicos de 1511. Precisamente en 1516 muere Fernando el Católico, y el poder pasa a manos del cardenal Cisneros, con el que Las Casas se entiende bien. Cisneros envió entonces, en 1516, la misión de frailes jerónimos, que habría de poner arreglo a todas las dificultades. Estos jerónimos consultaron a las personas *de visu* en la Española, y a los religiosos, para ver de establecer cuál era realmente la capacidad de los indios, y obtuvieron una respuesta decididamente contraria a los mismos, sobre todo en cuanto que no serían capaces de gobernarse por sí y vivir en libertad, cosa que hasta los franciscanos sostuvieron.

A los dominicos no podía agradar este resultado; y en 1517 se celebró una junta de teólogos en Salamanca, que analizó el asunto y concluyó rotundamente que se debía condenar a la hoguera, como hereje, al que defendiese que los indios no eran hombres racionales.

Las más grandes autoridades que llegaron a ocuparse del problema indiano –Mayor, Cayetano, Vitoria, Soto– atienden más que nada a cuestiones de mayor interés teológico, como son el justo título de dominio y el método de conversión, pues dan por supuesto que los habitantes de allá son hombres, y libres por naturaleza, siendo controvertible el que los Reyes puedan o no dominarles si se niegan a admitir la fe, según se opine sobre el problema del derecho natural y el divino a que nos hemos referido en el apartado anterior. Vitoria, en 1532, cree positivamente que los indios pueden poseer bienes, y Cayetano mantiene que tan sólo si los infieles matan a los predicadores de la fe o impiden la propagación de ésta, se puede imponer por las armas que se respete el cristianismo, lo cual puede ser también opinable, pero no consta que sea sentencia contraria a la de los autores de la *Sublimis Deus*.

El virrey de Nueva España, Mendoza, que fue allá en 1535, tenía que conocer –y si antes de su nombramiento no se interesó por ellas, al menos debió informarse antes de marchar a México– todas estas discusiones y variadas teorías. Sin embargo, al poco tiempo de llegar a su virreinato, según nos dice un documento de Zumárraga, pide a este obispo su parecer sobre las dudas propuestas acerca de la libertad o esclavitud de los indios, y Zumárraga le contesta con una larga carta,

que no está fechada, pero que, en opinión de Icazbalceta, hay que registrar en 1536. En ella se expone, por un buen conocedor del conjunto de la cuestión, un parecer similar a los ya vistos en España, sobre la base de rechazar en cada caso de los que solían alegarse la oportunidad o legalidad de la guerra. Pero encontramos en esta carta una frase quizá más reveladora, cuando dice que en los tiempos en que él tenía el hierro, en los años de la primera Audiencia y junto con sus oidores, para marcar esclavos estudió el hecho de si se podía esclavizar, y afirma: «hasta agora yo no sé ley divina, natural ni positiva, ni humana, eclesiástica ni civil, por donde estos naturales de esta tierra, según su condición, sean al presente hechos esclavos y pierdan la libertad», y cuando los oidores y él tenían el hierro, «por las leyes de las Partidas hallaba libres a cuantos los que entonces eran examinadores juzgaban ser esclavos».

Luego, repetiríamos, los doctrinarios de la metrópoli establecían leyes o daban pareceres; los misioneros de las Indias los encontraban casi insuficientes y se expresaban mucho más decididamente, pero en la práctica se desconocía por muchos todo lo escrito, y ya quisieran los misioneros que cuando menos las moderadas teorías de las juntas peninsulares sirvieran para dirigir la colonización. Por eso, y perteneciendo como pertenecían a la Iglesia, llegaron a convencerse de que sólo la intervención de una autoridad superior, el Papa, pondría fin a tanta calamidad y a tanta discusión. Interés en la intervención papal, que para los misioneros era además doble, puesto que –y es lo que veremos a continuación– también entre ellos había disensiones en lo que de modo más directo les estaba confiado: en la cristianización, por no existir acuerdo de las Órdenes acerca de la necesidad y modo de administrar los Sacramentos.

Los misioneros. La práctica misional

Mientras que las opiniones acerca de la capacidad y de la libertad y derechos de los indios se enzarzaban más y más, mientras que en España los teólogos y los consejeros reales celebraban juntas para decidir en tan espinosas cuestiones, un grupo no muy numeroso de misioneros de las tres órdenes iba transformando el panorama espiritual del Nuevo Mundo, y extendiendo el nombre y la fe de Jesucristo entre

aquellas razas por tantos siglos desconocidas. La Iglesia tiene una ilimitada aptitud para la expansión, y no existe pueblo o persona alguna que no pueda entrar en ella y conseguir así la salvación. Sin embargo, la empresa americana revistió para ella importantes dificultades. Los frailes que envió a las Indias no habían sido formados para misioneros, y tuvieron que aprender el «oficio» practicándolo, y no en circunstancias normales, sino en unas regiones situadas a meses de distancia de sus superiores y de la Santa Sede, donde todo había que improvisarlo, donde los neófitos estaban culturalmente alejadísimos del hecho cristiano, y donde las normas rituales y los preceptos jurídicos, tan útiles en Europa, resultaban punto menos que inaplicables. Con un inmenso caudal de entusiasmo y de celo por las almas se podían hacer muchas cosas extraordinarias, pero no todas: no era posible, por ejemplo, disponer del crisma para la confirmación o resolver los problemas jurídicos de la poligamia. Hasta 1537, los religiosos se esfuerzan en las Indias por abrir el camino al Derecho Canónico para que atempere sus normas a las nuevas necesidades, y por encontrar justificación teológica a lo que es pan de cada día de la cristianización de América. Han de pasar años hasta que en la Corte Romana calen estas ideas, lo que es también perfectamente lógico, pues la Iglesia no toma decisiones sin más ni más, antes de experimentar su real necesidad y su acertada conveniencia. Por eso, a la par que la bula *Sublimis Deus,* moviéndose en el plano dogmático, define la aptitud de todos los hombres para alcanzar la vida eterna por la aplicación de los méritos de Cristo, la bula *Altitudo divini consilii,* que la acompaña, resuelve en el plano jurídico las dificultades concretas que la evangelización tenía planteadas. Pero estas soluciones de Paulo III no abren un camino en la actuación de la Santa Sede, sino que más bien lo cierran y concluyen.

En efecto, ya durante un siglo antes del Descubrimiento de América, atendiendo a la expansión por el Atlántico de portugueses y españoles, los Pontífices han ido concediendo privilegios y provisiones que facilitaran la conversión de los nuevos pueblos que pudieran hallarse. Y en el mismo año de 1493, ya lo hemos dicho, la bula *Piis fidelium* es la primera de una serie que se va extendiendo durante los años posteriores, dotadas todas de un eminente carácter misional. Los misioneros, por su parte, han procurado también en lo posible amoldar el derecho a las circunstancias, resolviendo de modo provisional los casos más urgentes en la Junta Apostólica de 1524. Todo ello conduce hasta la bula *Altitu-*

do; de todo ello hemos de ocuparnos. Pero, naturalmente, refiriéndose todo en este trabajo a la *Sublimis,* que dispone la incorporación de los indios a la Iglesia, es el Sacramento del bautismo el que centrará nuestra atención.

Repasando las letras pontificales dadas para las expansiones descubridoras de los siglos XIV y XV en el Atlántico, apenas si es posible encontrar varios párrafos, y eso sólo en algunas de ellas, que se refieran directamente a los futuros nuevos cristianos. La mayor parte, cuando conceden privilegios espirituales, lo harán en favor de los descubridores, conquistadores y religiosos que les acompañen. La conversión, realizada desde un principio con conciencia de lo que se hace, y extendida a un número suficientemente amplio de pueblos, sólo se presenta en el caso americano. Allí los misioneros se dedican intensamente a la predicación, y cuando consideran que sus discípulos están en condiciones de recibirlo, les administran el bautismo y les admiten así en la Iglesia. La administración de los demás Sacramentos es un problema de otro tipo, ya que, sin duda, puede darse que quien pueda recibir, aun siendo adulto, el bautismo, no esté todavía en condiciones de comulgar, contraer matrimonio o recibir el orden.

Lo primero que había de verse para administrar el bautismo es si el que iba a recibirlo era sujeto capaz.

La Iglesia enseña que el sujeto de los Sacramentos es solamente el hombre mientras esté vivo, pues los Sacramentos fueron instituidos por Cristo para conferir la gracia, y todo hombre *viator,* y sólo él, puede recibir y adquirir la gracia. Para la validez del Sacramento, de la recepción del Sacramento, no se requiere en el sujeto ni fe ni probidad, exceptuándose el Sacramento de la penitencia. Para los misioneros no hay, por tanto, problema en la administración de los Sacramentos, del bautismo concretamente, en cuanto a la capacidad del sujeto. Y habida cuenta de que «todos están obligados al Bautismo, y sin él no puede existir salvación para los hombres», queda también fuera de duda la necesidad de administrarlo. Otra cosa es saber si cabe obligar a los indios a recibirlo, como único medio de proporcionarles el enorme beneficio de entrar a formar parte de la Iglesia. La cuestión es distinta, según se trate de niños o adultos. Es doctrina general la del bautismo de los niños, aunque en los primeros tiempos del cristianismo se administrase el Sacramento más bien a los adultos. A los niños no sólo se les puede bautizar, sino que ello es conveniente y necesario; pero

dado que no están ellos en condiciones de expresar su conformidad con la recepción del bautismo, deben hacerlo en su lugar sus padres, quienes poseen sobre los hijos un dominio natural. Durante la Edad Media, se planteó la controversia acerca de si un príncipe cristiano tiene o no derecho a bautizar a los niños, hijos de sus súbditos, contra la voluntad de sus padres. Gallegos Rocafull, refiriéndose a ello, dice:

> En la discusión que hubo en la Edad Media sobre si era o no lícito bautizar a los niños, hijos de infieles, antes de llegar al uso de razón, sin el consentimiento de sus padres, se esgrime ya en su doble vertiente el argumento capital que se utilizó para determinar cómo había de ser la evangelización de los indios. Este doble y opuesto razonamiento estriba radicalmente en si perdura o no el derecho natural frente al derecho divino; por sostener que la gracia no destruye la naturaleza y, por lo tanto, el derecho divino no anula al natural, sostuvo santo Tomás que había que respetar el dominio natural que tienen los padres sobre los hijos, y que éstos no debían ser bautizados sin su autorización.

Esto se entiende si el niño no está en peligro de muerte.

Naturalmente, esta opinión de santo Tomás es la cierta, y ha venido recogiéndose posteriormente en la doctrina eclesiástica. Benedicto XIV expone en tres documentos que tal bautismo administrado a los niños contra la voluntad de sus padres sería ilícito, pero válido, y de acuerdo con ello ha legislado el Código de Derecho Canónico en 1917 y 1983. En este sentido de la validez y la ilicitud hay que entender las palabras de santo Tomás cuando dice que la Iglesia «no acostumbra» a bautizar a los hijos de los infieles si éstos no lo desean. Con quien no podemos estar tan conformes es con Gallegos cuando basa la opinión de santo Tomás en que éste sostiene «que la gracia no destruye la naturaleza» «y, por tanto, el derecho divino no anula al natural». No es éste el lugar para entrar en la discusión acerca de si el derecho divino anula o no al natural, pero sí es de advertir que frente al derecho natural –dominio de los padres sobre sus hijos– no hay en este caso ningún derecho divino que pueda serle contrario pues el deber de extender el evangelio que tienen los príncipes cristianos no es, en modo alguno, deber de obligar a nadie a aceptar la fe. El mandato de Cristo es de predicar, pero los hombres tienen libertad para seguir o no la palabra

de Dios. ¿Cómo va a ser de derecho divino una presunta obligación del monarca cristiano a imponer la fe, que pueda permitirle desconocer el dominio natural de los padres sobre los hijos carentes de uso de razón?

Más complejo resulta el caso cuando se trata de adultos. Existen dos grupos de cuestiones diversas alrededor del bautismo de los mismos. En el orden doctrinal, la preparación e intención que en ellos se ha de requerir para la validez y lícita recepción del sacramento; en el ritual, el tiempo y rito de su administración. Es fácil darse cuenta del subido interés que para los misioneros en Indias había de tener el poseer un camino seguro a seguir en semejante asunto. Sus neófitos y conversos podían ser apenas instruidos en las más rudimentarias verdades de nuestra fe, por falta de maestros en número bastante, por incapacidad de los propios conversos para aprender, si no era muy lentamente, y por el gran número de ellos que se acercaba a la nueva religión. Por otra parte, los naturales de América podían acercarse al bautismo en muchas ocasiones movidos, más que por motivos sobrenaturales, por el deseo de adquirir ventajas materiales dentro del nuevo orden de cosas, o bien guiados por la ignorancia, sin calibrar toda la trascendencia del acto que se disponían a realizar. Y en cuanto a las dificultades de tipo ritual, ya hemos dicho más arriba cómo algunas normas eran casi inaplicables: empeñarse en guardar en cada bautizando el largo y solemne ceremonial del rito de adultos ¿no hubiera sido entorpecer enormemente la labor misionera? Al menos, la respuesta que a esta pregunta se da en los primeros tiempos de la evangelización es afirmativa.

Desde un punto de vista cronológico, el misionero tropieza, antes que nada, con la necesidad de decidir en qué momento está el discípulo en condiciones para recibir el sacramento. Los misioneros, más atentos a su trabajo que a dejar noticia de él para la posteridad, nos han legado pocos datos por los que podamos juzgar, pero sí parece que entre todos ellos había diferencias de sistemas y que, en general, eran muy indulgentes, sobre la base de acomodarse a la capacidad de los bautizandos. Fray Toribio de Benavente explica cómo él se conformaba, en los peores casos, con pedir fe en un solo Dios todopoderoso, eterno, de sabiduría y bondad infinitas, creador de todas las cosas; pedía, además, creer en la Virgen, en la inmortalidad del alma y en los demonios. Él mismo añade que, para asegurarse de que el converso sabía tales verdades, se le había de hacer examen, pero en tal examen

los indios se ponen nerviosos y no aciertan a responder, por lo que no se debe hacer mucho caso del mismo. Como vemos, se da a los indios toda clase de facilidades. Gallegos, que cita a Motolinia, trae además noticias de otros cronistas que refieren cómo también se solían exigir algunos conocimientos del pecado original, de la divinidad de Cristo, y del Papa, y hasta hay alguno que afirma que se les requería tener una fe explícita en los dogmas de la Trinidad y la Encarnación. Esto sería cierto para fechas más avanzadas, a partir de las bulas de 1537, que es cuando empiezan a aparecer las doctrinas para indios, compendios del cristianismo impresos frecuentemente en lenguas indígenas.

Una vez que se cree al indio en condiciones de recibir el bautismo, se le administra éste. Los misioneros no se quedan cortos al referir el número de conversos que recibían el bautismo, y son frecuentes las descripciones de grandes masas de neófitos que se acercan en fila a recibir el sacramento. Las exageradas cifras pueden rebasar el millón en los relatos de conversiones. La intención de todos estos neobautizados ¿era suficiente para recibir el bautismo? Es una pregunta sin auténtica solución práctica. Lo que sí cabe decir es qué tipo de intención requiere la Iglesia para que el bautismo se pueda considerar válida y lícitamente administrado, e imaginar de ahí hasta qué punto es dable suponerla en aquellos indios, sin pretender nunca introducirnos en un terreno tan íntimo que sólo Dios conoce con seguridad. Santo Tomás sostiene que de parte del bautizando se requiere voluntad, o intención de recibir el sacramento. Ahora bien, se entiende todo esto para la validez. Para la licitud, además de la intención, se requiere la fe en los misterios que se han dado a conocer al converso. Pero esta intención puede ser explícita o implícita, siendo ésta la que versa sobre algo diferente del objeto mismo que se ha de querer, al que lleva implícito. Si el converso desea pertenecer a la Iglesia, puede ser bautizado, pero no estaría tan claro si sólo quisiera obtener la salvación, sin saber nada más ni querer nada más. ¿Y basta la intención externa? Ésta nos parece que se debió de dar quizá con frecuencia entre las masas de indios, que cumplieron todas las ceremonias externas sin tener interiormente intención de recibir el sacramento. Benedicto XIV no parece dispuesto a creerla suficiente, y aduce además la exigencia, que se debe a Inocencio III, de que los dementes, para ser bautizados, hayan manifestado en estado de lucidez su intención de que se les administre el sacramento. Torquebiau, que conoce bien toda esta doctrina, es de igual opi-

nión, pues si se pide tal intención a los dementes, que por otra parte pueden someterse externamente a las ceremonias sin querer nada, es que la intención externa no basta.

Pero la intención puede existir por causas diversas de la voluntad, moviéndose en el plano sobrenatural del sujeto. No tenemos noticias ni es de suponer que los misioneros forzaran a los indígenas a recibir el bautismo, hasta el punto de eliminar la voluntariedad de sus actos. Y si el indio, por buscar ventajas materiales, se acomoda a la instrucción y desea ingresar en la Iglesia, la validez del bautismo está fuera de duda. Hasta en el caso de que el sujeto quiera recibir el sacramento bajo coacción —caso del que lo recibe para evitar un mal— no deja de recibir el carácter sacramental, siempre que, insistimos, no sea netamente opuesto al bautismo y preste su consentimiento interno.

Esto por parte del sujeto del sacramento, del indígena que entra a formar parte de la Iglesia. Por parte del sacramento mismo, de su administración, la cuestión es diversa. Cualquier hombre puede bautizar a otro en circunstancias excepcionales, y los misioneros en Indias bautizan cuando a su buen juicio parece que los conversos están en condiciones de ello. Pero la gran dificultad con que tropiezan es la de la forma de administrar el sacramento. Desde tiempos antiquísimos, la Iglesia tiene establecidos unos ritos para el bautismo de niños y otros para el de adultos, que prácticamente se conservan todavía. Fue también costumbre ancestral la de reservar para determinadas fiestas y fechas más solemnes la administración del bautismo, sobre todo del solemne de adultos.

Todo ello sólo muy dificultosamente hubiera podido observarse en las Indias, como antes se ha indicado, y según los propios misioneros atestiguan. Pero se trata de prescripciones del derecho de la Iglesia, que las autoridades eclesiásticas pueden cambiar, si las circunstancias lo exigen. Sabiendo que las cambiaron los misioneros, será preciso ver qué poder tenían para hacerlo, qué facultades les habían sido concedidas. Es decir, qué facultades habían sido concedidas a los simples misioneros, cuáles a sus superiores, y cómo observaron aquéllos las indicaciones de éstos. Se puede adelantar ya que en 1536 el confusionismo era grande, y que el recurso al Papa, realizado en 1537, y al que se debe la *Altitudo,* se había transformado ya en una imperiosa necesidad que no cabía dilatar más tiempo, y por la que abogaban todas las personas responsables.

Recordamos que fue la bula *Piis fidelium,* dirigida en 1493 a fray Bernardo Boil, mínimo, la primera que prevé y regula las misiones americanas. De su simple lectura se induce y averigua que se trata de un documento dado *a priori,* para organizar una misión en un territorio desconocido, redactado con ese peculiar optimismo de otras letras de su tiempo, que se preocupan de detalles que casi resultarían minuciosos en la Iglesia de un país cristianizado de siglos. La bula *Piis* contiene más que nada preceptos referentes a los que han de ir a predicar, y no a los propios misionados, y el fracaso de la misión de Boil la convirtió en un documento de mero valor histórico.

Cuando las tropas españolas, saliendo de Santo Domingo y Cuba, se establecieron en México, pudo pensarse en Roma en organizar en mayor escala el trabajo comenzado de las misiones indianas. El 25 de abril de 1521 los franciscanos padres Clapión y De Angelis obtienen de León X la bula *Alias felicis,* por la que, a petición propia, se les encomienda a ellos y a algunos compañeros suyos una misión en las Indias, dotándoles de los oportunos privilegios y facultades para que puedan llevarla a cabo. Deberán predicar la fe católica, recibiendo en la Iglesia mediante el bautismo a cuantos estén preparados y lo deseen; administrar el sacramento de la penitencia, el de la eucaristía, el de la extremaunción y los demás, siempre que los nuevos cristianos estén en condiciones de recibirlos. Asimismo, y mientras no existan obispos en aquellas regiones, se les faculta para administrar la confirmación y el orden hasta las órdenes menores; podrán, además, entre otras cosas que ahora nos interesan menos, usar óleo santo y crisma que tengan tres años de antigüedad; permitir a los conversos de paganismo o cisma retener a las mujeres con las cuales contrajeron matrimonio en grados no prohibidos por la ley divina, y conocer en las causas matrimoniales que deberían llevarse al Sumo Pontífice.

Comparando la *Piis* con esta bula *Alias felicis* se advierte enseguida que, al contrario de lo que ocurría con aquélla, ésta ha sido dada para territorios en los que se ha empezado a trabajar, conociéndose, por tanto, sus necesidades más urgentes y algunos obstáculos para la evangelización, que se tratan de resolver de algún modo. Esto explica que, mientras la potestad de fray Boil se asemejaba mucho a la de un superior religioso sobre los miembros de su comunidad, la de los padres Clapión y De Angelis es más bien de tipo cuasiepiscopal, como lo son siempre las de los jefes de una misión. Así vemos que la bula de León X reviste

a los dos franciscanos de todas aquellas facultades propias de los obispos, que resultaba fácil conceder a simples presbíteros.

El padre De Angelis fue elegido general de su orden, y los privilegios de que era beneficiario en Indias corrían el peligro de quedar sin utilización frustrándose así una prometedora labor, por razones diferentes de las del fracaso de Boil, pero frustrándose al fin y al cabo. Mas la *Alias felicis* no quedará inutilizada, pues el emperador Carlos V se dirigió a su antiguo preceptor, recientemente elegido Papa con el nombre de Adriano VI, para que la ampliase. El 9 de mayo de 1522, encontrándose el nuevo Pontífice en Zaragoza, capital del reino de Aragón, a raíz de su elección para el solio pontificio —ocurrida mientras él era regente de España en nombre de Carlos V—, promulgó la bula *Exponi Nobis,* que habitualmente viene siendo conocida con el nombre de bula *Omnímoda,* por la amplitud de la jurisdicción eclesiástica que en ella se concede. Las noticias que sobre ella hemos dado deben ampliarse ahora en relación con el tema que nos ocupa.

Se refiere la *Omnímoda* al deseo de Carlos V de promover la religión entre los indios, y al de los mendicantes de pasar a las nuevas misiones. Y después de las indicaciones acerca de los que han de ser destinados a las Indias como misioneros, pasa la bula a encomendar a éstos, en aquellos lugares donde no hubiese obispos, y donde los hubiese a dos dietas de distancia del lugar en que ellos o sus oficiales puedan encontrarse, la omnímoda potestad del Sumo Pontífice en ambos fueros, en tanto en cuanto ellos mismos la juzguen necesaria para la conversión y permanencia en la fe de los indios. Tal potestad versa sobre todos los actos episcopales para los que no se requiera el orden episcopal.

Fácil resulta darse cuenta de cuanto para las misiones americanas pudo significar esta bula. Por de pronto, para nosotros tiene una utilidad manifiesta: los doce misioneros franciscanos que, bajo la dirección de fray Martín de Valencia, realizan por fin el verdadero comienzo de las misiones en la Nueva España, van provistos de estos preciosos documentos, la *Alias* y la *Exponi,* a los que se llama por ello decanos de la documentación eclesiástica mexicana.

A los «doce» se les plantea en México el conjunto de problemas a que con detenimiento ya hemos hecho referencia. La bula *Exponi* les capacita para resolver la mayor parte de ellos, pero hemos de manifestar que no resultó suficiente. Redactada en términos generales, cada misionero podía usarla en el sentido que le pareciese más adecuado, y

ninguna autoridad inferior al Papa podía evitar que los religiosos utilizaran una u otra de las facultades a ellos conferidas, y que las utilizaran con uno u otro criterio, diversificándose cada día más el rito de administración de los sacramentos. Las opiniones de todos diferían también acerca de qué sacramentos se les podían conceder después del bautismo, y las prácticas contrarias, y aun contradictorias, dañaban el prestigio de la religión. De todo ello se hace cargo el superior de los «doce», fray Martín de Valencia, y así se creyó necesario convocar la primera Junta Apostólica, celebrada entre 1524 y 1525, de la que dimanaron una serie de disposiciones, vigentes unas hasta las bulas de 1537 y otras hasta los primeros concilios particulares.

Ya hemos aludido también a la misma. Para la administración del bautismo se admitía, en caso de necesidad, que cualquier tiempo era útil. La disciplina establecida por la primera Junta Apostólica mexicana consideraba que, dada la gran cantidad de indios que se convertían, aquellos que ya estaban catequizados recibirían el sacramento en dos días de la semana, el domingo por la mañana y el jueves por la tarde. Estos mismos días eran los aptos para la imposición del santo crisma a los que sin él habían sido bautizados, provisión ésta reveladora de que era corriente omitir una parte importante del rito solemne. También se adoptó una forma breve de bautizar, tomada de un Ritual romano antiguo.

En realidad, los franciscanos bautizaban a muchos indios en un mismo día, rociándolos con el hisopo y pronunciando al mismo tiempo la fórmula. Cuando llegaron los dominicos se declararon partidarios de observar las ceremonias previstas por el Ritual litúrgico, y aún se llegó a decir que los franciscanos, al relajar las ceremonias, habían obrado ilícita e inválidamente. Se alegó, por otra parte, que en un primer momento se carecía de santo crisma y de óleo bendito, por lo que fue preciso no bautizar más que con sola agua natural. A estas dificultades del óleo se nos ocurre que se hubiera podido subvenir por medio de las omnímodas facultades de la bula *Exponi Nobis,* pero es evidente que sus concesiones generales no resolvían problemas prácticos. Recordemos las palabras del cardenal Lorenzana, refiriéndose a los esfuerzos de la Junta de 1524: «no pudieron poner las cosas con el arreglo que deseaban, y fue necesario que las dudas las definiese el Sumo Pontífice Paulo III.»

En apoyo de esta idea vienen también textos de la propia Junta. El matrimonio, el otro sacramento que es llevado a la *Altituto,* es, junto con el bautismo, el que ofrece mayores dificultades. La Junta se lo

planteó tal como se presentaba: validez o invalidez de los matrimonios paganos de los indios, por no saberse cuál de sus mujeres era la legítima, por la resistencia de los indios a abandonar a sus concubinas y a declarar cuál era la primera esposa que habían tomado, etc. La Junta, y esto es lo que nos interesa, no resolvió nada, sino que se mostró partidaria de elevar un recurso al Papa, en demanda de solución. Más de diez años se había de hacer esperar todavía el tan necesario recurso.

Pero la Junta, pese a sus buenos deseos, no solucionó casi nada. En el plano teórico cabría analizar hasta qué punto, en virtud de la *Omnímoda,* sus componentes podían tomar decisiones fuera del derecho común en las cuestiones más importantes; pero como el resto de los misioneros, por la misma bula, gozarían en adelante por separado de las mismas facultades de la Junta, no conseguiríamos nada con este análisis. Bueno que los días señalados para administrar el bautismo fuesen realmente útiles, pero la poca uniformidad en los ritos, la grave acusación de ilicitud e invalidez de los bautismos franciscanos, el no haberse decidido ninguna solución para los matrimonios de infieles, son otros tantos obstáculos que entorpecen día a día la buena marcha de las misiones indianas.

El día 15 de febrero de 1535 Paulo III intenta dar una salida a tanta dificultad. Dirige un breve al comisario general de los menores —breve suplicado por éstos— en el que amplía los privilegios de la *Omnímoda,* en el sentido de eliminar aquella restricción que antes se hacía en favor de los territorios dotados de jerarquía ordinaria, en los que los religiosos no gozarían de las facultades de la *Exponi.* Este breve de Paulo III lleva el nombre de *Alias felicis,* como el de León X, y no vale sólo para los menores, pues se extiende a todos los religiosos en virtud de la comunicación de privilegios que concedió León X para todos los mendicantes, y Julio II para menores y dominicos.

Pero con el breve *Alias felicis,* Paulo III continúa caminando por el mismo rumbo equivocado de sus antecesores en este punto concreto. Ya estaba comprobado suficientemente que, más que dotar a los misioneros de poder, más que dejarles que resolvieran sus propios problemas, había que volcar todo el peso de la autoridad pontificia sobre unas soluciones determinadas, que se aplicarían entonces con verdadera efectividad. Si se hubiese consultado uno por uno a todos los misioneros, a sus superiores y a los obispos, el recurso al Papa en busca de normas más seguras a seguir hubiese sido sin duda el deseo general.

Porque las dificultades continuaron, pese a la nueva intervención de la Santa Sede. La Reina escribe a don Antonio de Mendoza y se hace eco de todo lo visto hasta ahora. Advierte al virrey que

> *porque las discordias entre los religiosos no causen escándalos entre los indios, y menosprecio de nuestra religión cristiana,* trabajaréis que tengan toda conformidad, pues el fin de todos es y deve ser uno que es conbertirlos a Dios y demás que cesen contenciones y discordias públicas procuraréis que *en la manera de administrar los sacramentos y doctrinarlos no aya notable dibersidad,* porque habría el mismo inconveniente.

El documento, para provenir de una autoridad civil, es demasiado significativo y elocuente. Refleja la situación de cuando fray Bernardino de Minaya, precisamente para poner fin a semejante estado de cosas, realiza su viaje, del que vamos a ocuparnos seguidamente. Y que le acompañaba el sentir general de las autoridades indianas lo refleja, muy pocos meses antes de la *Sublimis Deus,* lo que fray Juan de Zumárraga, ya obispo de México, escribe en las Instrucciones a sus delegados en el concilio ecuménico que entonces iba a celebrarse:

> Que se provea a esta tierra tan grande y tan distante del Vicario de Cristo, y tan necesitada de su poder y tan flaca en los naturales della para recurrir a él, de un legado del Sumo Pontífice, que tenga toda su autoridad plenaria, y que esté estante en esta tierra, porque en cualquier parte desas que estuviese sería para éstas como estar en Roma. Y si el legado no se concediese, se provea de manera que no falte en esta tierra toda la autoridad de Su Santidad que es menester para cualquier dispensaciones y para lo demás necesario a esta nueva Iglesia.

Proclamación papal del derecho de los indios a la libertad y a la fe

La intervención pontificia. La bula Sublimis Deus *y los documentos menores que la acompañan*

Todo está preparado en los años posteriores a 1530 para que tenga lugar la tan necesaria actuación del Sumo Pontífice. Una larga serie de acontecimientos anteriores la han hecho necesaria, o al menos su-

mamente deseable. Muchas personas ponen en la misma su esperanza, convencidos de que la causa de los indios, que con tanto entusiasmo defendían, precisa de un supremo protector, igual en poder al que, unas décadas atrás, sometió a los Reyes de Castilla las tierras donde esos indios habitaban.

En realidad, no se podía decir que a partir del sermón de Montesinos las cosas hubieran ido bien en América, al menos en aquello que a Montesinos y a sus continuadores les interesaba. El prior de los dominicos en 1511, el que luchó del lado de Montesinos contra el enojo de los encomenderos y aun de don Diego Colón, escribe años después a Carlos V, y entonces recuerda aquella época del segundo Almirante como unos tiempos pacíficos, quietos, en los que no se daban muchos de los males que hacia 1516 se habían hecho habituales.

Algunas veces nos hemos referido ya a la misión que Cisneros encomendó a los tres jerónimos en la Española. Entre los informes que éstos recogen en la isla está, naturalmente, el de los dominicos de la misma. Ya conocemos la opinión de Córdoba, uno de los principales. Pero lo que más interesante nos resulta, como introducción a este capítulo, es la opinión conjunta de todos aquellos frailes predicadores que dicen así a los jerónimos:

> Porque los cargos de los cristianos han sido y son grandes y los bienes que por el trabajo de los indios han habido creemos que son sujetos a restitución, nos parece que deben Vuestras Reverencias con mucha diligencia dar manera como el Sumo Pontífice sea informado de todas las cosas que han pasado en estas islas e tierras desde que se tomaron, que no podrá ser corta, sino muy larga la tal información, si ha de ser suficiente; y aún nos parece que no bastará por escrito, sino que sería menester una persona o dos que tuviesen experiencia larga de las cosas de acá y las supiesen muy bien, para que aquéllos, *viva voce*, informasen a Su Santidad, y le respondiesen a lo que acerca de la materia Su Santidad preguntase, que serán hartas cosas, lo cual no podrá hacer la letra escrita. Para que, siendo Su Santidad muy bien informado, remediase a los unos y a los otros cristianos e indios, que de otra manera siempre habrá escrúpulos.

Cuando al cabo de los años por fin se decide seguir el parecer de los firmantes de esta carta, es cierto que quien fue a Roma, Minaya, cumplía la condición que en ella se pedía: es una persona que tiene

experiencia de las cosas de allá y las conoce muy bien. Pero lo que entonces se demuestra es que tal condición no bastaba: se requería, además, que esa persona estuviese dotada de unas cualidades políticas y diplomáticas que la hiciesen apta para desempeñar una tarea, que por fuerza había de chocar con la enemistad de muchos hombres calificados. El fracaso final de Minaya nos confirma en esta idea que el análisis de toda su vida hace surgir sin género alguno de duda.

Vamos a ver cómo se preparó el viaje de Minaya. En primer lugar, ¿quién era este religioso de la orden de los Predicadores? Beltrán de Heredia opina que debió nacer a más tardar en el año 1489, puesto que en la comunidad de San Pablo, de Valladolid, figura un Bernardino de Minaya en octubre de 1508, y al año siguiente ya aparece como subdiácono. Las noticias sobre él se limitan en adelante a registrarle como conventual en San Pablo, de Valladolid, desde 1514 a 1519, y en 1527 se embarca para las Indias. Sobre el período de tiempo intermedio conocemos un documento que hace aparecer el nombre de un Bernardino Minaya en Salamanca en 1523, mezclado en un asunto turbio; pero ningún dato existe que permita siquiera hacer suponer que se tratara de una misma persona, cuanto más que, de referirse a él este documento, le hubiera sido realmente difícil pasar a las Indias.

En México fue un misionero, según parece, inquieto y activo, celoso de la conversión de los naturales, conocido en las primeras crónicas por el famoso caso de los tres niños indígenas que él convirtió, y que fueron los primeros martirizados por la fe en la Nueva España. Posteriormente pasó a América Central, y de allí a Perú, contando él mismo con detalle en su carta a Felipe II las incidencias de este viaje. Durante el mismo pudiera ser que hubiera conocido a Las Casas, del que hubo de recibir una impronta que ya deja siempre traslucir. Que Las Casas le acompañó en este viaje es opinión de Fabié, y Vargas asegura que uno y otro misionero abandonaron las tierras incas cuando vieron que no era posible que la justicia debida imperase en la conquista de Perú. Entonces debió de nacer en el ánimo del emprendedor fraile la idea de venir a Europa, y es muy posible que fray Bartolomé no fuera ajeno a la misma.

De todas formas, Minaya mismo se encarga de relatarnos cómo supo en México que el presidente de Indias, Loaysa, que fue cardenal de Sevilla, permitía la venta de esclavos indios, y que al hacerlo había sido influido por

> un religioso de Santo Domingo, Fray Domingo de Betanzos, que afirmó y dijo en el Consejo de Indias que los indios eran incapaces de la fe, y que en cinco años se habían de acabar, y que aunque el Emperador y el Papa con todos sus poderes, ni la Virgen, ni toda la corte celestial entendiesen en su remedio, no eran bastantes

porque Dios mismo los había sentenciado. Entonces Minaya decide emprender el viaje, en principio, según él declara, para convencer a Loaysa de lo errado de su postura, aunque si además pensaba ya recurrir al Papa, ciertamente no había de decírselo a Felipe II.

Éste es uno de los puntos más oscuros de la biografía de Minaya, y, por otra parte, también del origen de la *Sublimis*, pues son bastantes los que desde hace siglos vienen repitiendo que fue precisamente Betanzos el que envió a Roma a fray Bernardino a suplicar la bula. La actuación de Betanzos en todo este negocio es difícil de poner en claro, pues se acumulan sobre él los testimonios más contradictorios. Gallegos Rocafull los recoge en su obra tantas veces citada. Allí dice que Dávila Padilla ensalza el celo de Betanzos en reprochar los malos tratos que se hacían a los indios, y que tanto el propio Dávila como Cruz y Moya le atribuyen el envío de Minaya a Roma, lo que refiere también Hanke, y más extensamente Carreño, y aun Cuevas. Por otra parte, tenemos una carta de los oidores de la segunda Audiencia, poco afectos a los dominicos, en la que no andan remisos en informar a la emperatriz acumulando cargos sobre esta orden. Y, sin embargo, allí mismo llenan de alabanzas a Betanzos, y hasta insinúan que se le pudiera hacer prelado, y se le propone para que avise del cumplimiento de las provisiones en pro de los indios. La coincidencia de testimonios no podría menos de hacer pensar que alguna razón han de tener, y que al menos hasta 1531 Betanzos fue un excelente misionero. Las disensiones con sus superiores, de que los oidores hablan, tienen que hacernos sospechar, sin embargo, y más aún desconfiamos de la absoluta veracidad del testimonio de la Audiencia, cuando lo más que se dice en su bien es que tenía mucha conformidad con los franciscanos –la orden protegida por tal Audiencia–; conformidad esta, por otra parte, que ha de referirse al buen tratamiento y defensa de los indios. Se contradicen, pues, los razonamientos. Pero es que la contradicción es mayor cuando dos años después los mismos oidores que firman la carta anterior, y además el presidente de la Audiencia, Fuenleal, se desdicen de todas sus asevera-

ciones de 1531, al acusar a fray Domingo de enemigo de los indios y de los franciscanos, de aborrecedor de las doctrinas e ignorante de la lengua y capacidad de los naturales, a los que nunca ha querido tratar. Todo ello se debe a que Betanzos ha presentado un memorial contra los indios en el Consejo –recordemos que es lo mismo que dice Minaya a Felipe II–, en el que les llama bestias. Y cómo el mismo fray Domingo reconoce en su lecho de muerte la existencia de ese memorial y se retracta de él, lo que prueba también que nunca se había retractado, al menos solemnemente, puede resultar necesario incluir a Betanzos entre los que se alineaban frente a los naturales de América. Y entonces, ¿no habrá que darle la razón a fray Bernardino de Minaya, que asegura que –muy al contrario de venir a España impulsado por Betanzos– vino a España impulsado contra Betanzos?

Posteriores hallazgos podrían modificar sin duda esta conclusión; pero mientras no se disponga más que de los datos reunidos hoy, preferimos creer que Minaya inició *motu proprio*, con alguna o con algunas opiniones detrás de él, y con consejos e ideas ajenas, de Las Casas, Garcés, etc., el viaje que dio como feliz resultado nuestra bula.

Pronto debió de convencerse fray Bernardino de que en España –adonde debió de llegar en 1536– no todo le iba a ser tan fácil como se imaginara. El cardenal Loaysa, lejos de llegar a ponerse con él de acuerdo, le asegura que Betanzos tiene razón, que los indios son como loros que hablan sin saber lo que dicen. Nada nos extraña este choque Minaya-Loaysa, que durará ya por toda la vida. En efecto, como dice Fabié refiriéndose a Ginés de Sepúlveda, éste escribió el *Democrates alter* a instancias del presidente Loaysa, que le había afirmado que con él «haría un servicio a Dios y al Rey». Loaysa conocía, claro está, las ideas de Sepúlveda sobre los indios; al aconsejarle que las escribiera, tomaba partido contra lo dicho y escrito por el bando opuesto, el de Las Casas y Minaya.

A fray Bernardino, que no había jugado hasta entonces un papel ni tan siquiera discreto en la solución de las controversias doctrinales que hasta ahora hemos venido refiriendo, pudo sorprenderle el comprobar que no sólo los encomenderos tenían en bajo concepto a sus protegidos los indios, sino que en España no bastaba contar la verdad para que los errores se rectificasen. La misma disensión, teórica o práctica, de las autoridades españolas hacía que no lograse imponerse la opinión de aquellos –aunque entre tales aquellos figurase la Corona–

que pedían para los naturales del Nuevo Mundo una consideración similar a la de los súbditos castellanos. El mismo hecho de que la controversia Las Casas-Sepúlveda tenga lugar en una fecha tan retrasada con relación a la bula *Sublimis*, como es 1550, nos hace ver que hasta la intervención papal resultaría inútil en un terreno en el que todos los actores civiles reconocen casi como única autoridad –incluso religiosa– al Rey, pero que se creen además en el derecho de no seguir el parecer del Rey si no coincide con el suyo.

Por encima del Presidente de Indias no hay otra persona a quien recurrir en España, comprende enseguida Minaya, ante la cual su propio parecer fuera a pesar más que el del antiguo general de los dominicos. Pero la idea de llegar hasta el Papa –que por varias causas no se ha puesto en práctica en la forma que ahora se hará– había debido nacer ya –o tal vez nace ahora– en la mente del dominico, y se decide a prolongar el viaje. Lo que le retrae es la consideración de «¿quién dará crédito contra un Presidente Cardenal a un pobre fraile?». El pobre fraile busca valimientos que puedan añadir a su intercesión el valor que le falta, y los encuentra en un miembro del Consejo de Indias, el doctor Bernal Luco, que le obtiene tres cartas de la emperatriz presentando el caso y recomendándolo ante Paulo III, ante el embajador en Roma y ante el propio maestro general de Santo Domingo. De la principal de ellas, la dirigida al Sumo Pontífice, dice Minaya a Felipe II que la guarda «como principio de tanto bien».

Cuando nuestro religioso llega a la Ciudad Eterna se encuentra con que su nombre ya es conocido allí. Tal vez lo sabía y fuera éste uno de los motivos que le llevaran de México a Italia. Nos estamos refiriendo ahora a la carta que en 1535 había escrito el primer obispo de Tlaxcala, fray Julián Garcés, O. P., a Paulo III, hablando en favor de los indios. Probablemente nunca hasta entonces recibieron en la Corte de Roma un documento tan importante en favor de la causa indígena; si Paulo III lo leyó, y es muy probable que lo leyera, porque no sería muy corriente que le llegaran cartas semejantes, debió de dejar en su ánimo una fuerte impresión. Debió, por lo menos, de abrirle los ojos respecto a las Indias, hacer saber al padre común de la Cristiandad que entre sus hijos había muchos de los que aún no se había ocupado con la debida solicitud. La carta de fray Julián Garcés pudo significar la entrada en el ánimo papal de todo el continente hispanoamericano, la gran conquista para el catolicismo en la Edad Moderna.

Pues bien: en esta erudita y larguísima carta, en la que se refieren una y otra vez hechos y acontecimientos, mezclados con citas de la Sagrada Escritura y con razones y pruebas, para demostrar la capacidad y el aprovechamiento en la fe de los indígenas, solamente una vez se habla de un misionero, citándolo por su nombre y apellido, y se le tributan muchas alabanzas; ese misionero es fray Bernardino de Minaya. ¿Quiere este singular hecho decir que quien verdaderamente envió a España y a Roma a Minaya fue el obispo de Tlaxcala? Si la idea del recurso al Papa que Zumárraga alentaba la hubiese puesto en práctica el obispo de México, sin duda que el mensajero hubiese sido un franciscano; pero Zumárraga se decide por encomendar el asunto a sus delegados en el Concilio General, según ya hemos visto. En cambio, Garcés pudo tener la misma idea y, escogiendo un método mucho más directo y eficaz, escribir al Papa y dejar preparado el terreno para la gestión de un fraile de su orden. Si esto fuera exactamente así, Minaya pudo contarlo al rey don Felipe; tampoco tiene nada de particular que no lo haga, pues es interés suyo hacer creer siempre al Rey que él sólo pensaba en ser ayudado por Carlos V, pero que lo estorbó Loaysa, y entonces pensó en recurrir a Roma. Así se explica mejor que Garcés elogie a Minaya, sin necesidad ninguna, cuando disponía de otros muchos misioneros más brillantes que fray Bernardino para incluir en su carta.

Sea de todo ello lo que sea, el caso es que la carta del obispo de Tlaxcala tuvo que ayudar mucho en Roma a Minaya. Ésta y las recomendaciones que traía le introdujeron en el ánimo de Paulo III, quien ya, sin duda, estaba al tanto del asunto americano, y el Papa resolvió intervenir, de un modo terminante, en defensa de los indios, por un lado, y en arreglo de las dificultades canónicas que a los misioneros se les planteaban, por otro.

Los tres documentos que nos interesan fueron promulgados por Paulo III en los últimos días de mayo y primeros de junio de 1537. Se trata de la bula *Sublimis Deus*, de la *Altitudo divini consilii* y del breve *Pastorale officium*. La primera está dedicada a proclamar solemnemente que los indios son capaces de la fe, que ha de serles predicada para convertirlos al catolicismo, y que son señores de sus bienes y completamente libres, bastando esta libertad para que no se pueda atentar contra ella y contra la pacífica posesión, ni sostener que son incapaces de la fe como brutos animales. El breve *Pastorale* puede ser considera-

do, en atención a su contenido, como ejecutorio de la *Sublimis*, pues está dirigido al cardenal Tavera, arzobispo de Toledo, y le encomienda que haga cumplir y respetar por todos –sin distinción de personas– cuanto el Papa indica sobre la libertad, etc., de los indios, castigando severamente –con excomunión *latae sententiae* en la que se incurre *ipso facto*– a los que desconozcan las letras papales. Por fin, la *Altitudo* se refiere a problemas concretos de Derecho Canónico, resolviendo las cuestiones dudosas sobre el rito de administración del bautismo y sobre los matrimonios de los indios contraídos en la infidelidad.

Por su menor relación con el problema que nos preocupa, vamos a tratar pronto y en primer lugar de esta constitución *Altitudo divini consilii* que, no habiendo sido objeto de controversia posterior ni de dudas de ninguna clase y no refiriéndose más que indirectamente a nuestro tema, puede ser estudiada aquí en pocas líneas.

Decimos que la *Altitudo* se refiere indirectamente a nuestro tema. Hemos tratado de la administración de sacramentos, para mostrar hasta qué punto las discusiones doctrinales y los malos tratos no influían en la incorporación de los naturales a la Iglesia, realizada por los misioneros, salvo en cuanto el número de los indios se viera disminuido o ellos mismos apartados, por el odio, de la comunicación de los españoles y, en consecuencia, de la fe que los encomenderos practicaban. Por otra parte, hemos querido probar que no todo era claro en la mente de los misioneros, y de qué tipo son las dificultades que entre ellos privaban en orden a la evangelización. El mayor interés de la *Altitudo* reside en ser una bula de contenido disciplinario y jurídico, exclusivamente eclesiástico; y esto la libró de los sinsabores por los que tuvieron que atravesar sus compañeras. En la *Altitudo*, envueltas en su aparente inocuidad, figuraban declaraciones muy semejantes a las que se contienen en la *Sublimis* y en el breve *Pastorale*; declaraciones que, en parte, pasaron a integrar el Código de Derecho canónico de 1917, con validez para toda la Iglesia, alto destino reservado a lo que se decidió originariamente para resolver los problemas que a franciscanos y dominicos se les planteaban con los indios de la Nueva España.

Por otra parte, y junto a las declaraciones generales, el hecho de que la *Altitudo* señalase métodos concretos para la incorporación de los indios a la Iglesia presta a la jerarquía eclesiástica en Indias un arma de poderosa fuerza para cumplir en adelante su misión a espaldas de las discusiones de los letrados peninsulares, que durarán cuanto quie-

ran en la metrópoli, pero pierden interés en el Nuevo Mundo, a medida que los misioneros se vayan aplicando a poner en práctica un documento que puede subsanar los errores de ellos mismos; y estos errores, más que ningunos otros, podían poner en peligro la cristianización. Si después se hizo realmente buen uso de la *Altitudo*, es cuestión que escapa ya de nuestro contenido: podía ocurrir además que sus soluciones, en el campo canónico, no fueran tampoco las más acertadas, y así Pío V y Gregorio XIII han de intervenir de nuevo en el transcurso del siglo XVI, para mejorar las disposiciones de Paulo III sobre el matrimonio y hacerlas más aplicables.

Respecto a los bautismos, el Papa escogió la única salida que le quedaba viable. Cierto que pudo dispensar para las Indias, de modo general, todas las prácticas del bautismo solemne; pero no estimando necesaria esta radical medida, e imponiendo como impuso que en adelante se guardase la disciplina común en la Iglesia sobre tal materia (lo que equivalía a reafirmar la teoría de los dominicos en este punto), venía obligado a conceder validez a cuanto fuera de aquella disciplina se había hecho hasta entonces. Hacer otra cosa sería declarar que cuantos bautismos, digamos «multitudinarios», se habían administrado anteriormente en Indias carecían por completo de valor, y el escándalo consiguiente puede suponerse con toda facilidad. Recordemos tan sólo lo que dice Garcés en su carta, que los indios al cabo de cierto tiempo de recibir el bautismo volvían a pedirlo de nuevo, alegando que la primera vez no supieron de qué se trataba o no hicieron voluntad de recibirlo, para entender enseguida tres puntos; primero, la ligereza con que los misioneros habían procedido al conceder el sacramento; segundo, lo acertado que anduvo Paulo III al prohibir que tales prácticas extrajurídicas se siguiesen manteniendo; y tercero, lo que hubiera ocurrido si el Papa declara inválidos los primitivos bautismos y hubiera que llamar a todos esos indios para comunicarles que se les iba a bautizar de nuevo, después de haberles dicho antes que este sacramento no se podía reiterar.

Durante mucho tiempo aún se mantuvo en Indias la práctica de no admitir a los indígenas al orden sacerdotal, lo que parece perfectamente lógico mientras no tuviesen una formación suficiente; mientras que no hubo obispos fue poco frecuente administrar la confirmación y la extremaunción, sobre todo por falta de crisma; a la penitencia acudieron los indios desde el primer día con todo fervor, mientras que se

comenzó negándoles la eucaristía, que la junta de 1524 permitió impartir a juicio de los confesores. Pero el matrimonio se hacía tan preciso como el bautismo, pues si éste les abre las puertas del cielo, la no administración del matrimonio se las volvería a cerrar, siendo el matrimonio un estado de vida existente fuera de toda religión en la sociedad humana, y que para un cristiano es preciso elevar a la dignidad de sacramento. Por eso ya es sabido que creó más problemas que ningún otro, por ser preciso acoplar las costumbres indígenas –poligamia sobre todo, que había que destruir– a los mandamientos cristianos.

Que no sólo en Indias se había tratado de buscar una salida a las dificultades que recogió la Junta de 1524 –dejando sus componentes el asunto en suspenso hasta que el Papa lo conociese– lo prueba el parecer que el cardenal Cayetano, el primer teólogo de su tiempo, y que como general de los dominicos había tenido que prestar atención a las cosas del Nuevo Mundo, hubo de dar a petición de los religiosos que regresaban de las misiones a España. Cayetano respondió que, cuando los indios no supiesen declarar cuál de sus mujeres habían tomado con afecto matrimonial, se considerase verdadera esposa a la primera; pero no a todos pareció bien tal respuesta, por considerar que el cardenal carecía de información suficiente. Sin embargo, aunque nos hacemos idea de que los indios preferían quizá otra solución, Cayetano dio la que era lógica de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Por eso, la volvemos a encontrar en la *Altitudo divini consilii* disponiéndose, para el caso en que no acierten a recordar cuál era la primera esposa, que puedan elegir a la que prefieran para que con ella contraigan matrimonio *in facie Ecclesiae*. La práctica de tal sistema exigía buena voluntad por parte de los nuevos cristianos, pues algunos pudieran estar interesados en ocultar cuál era su primera mujer. Y, por otra parte, era preciso saber cuáles de las mujeres del converso eran «esposas» según las leyes y costumbres suyas, y cuáles concubinas, ya que éstas habían de quedar fuera de lo que en la Constitución se preceptuaba; así, refiere García Icazbalceta cómo, llegada la *Altitudo* a México, reunió el obispo Zumárraga a los religiosos y letrados más doctos, tratando de dictaminar si entre los indios había verdadero matrimonio para que la bula resultase en adelante aplicable.

No dice Minaya que él haya obtenido la bula *Altitudo*, por lo que hemos de considerar que va englobada en los «despachos que plugo a Nuestro Señor despachar» por obra de sus gestiones en Roma. De ello

no cabe duda, dado que la *Altitudo* vio la luz a la vez que la *Sublimis* y el breve *Pastorale,* y en aquellos momentos era Minaya quien negociaba letras para Indias en la corte papal, y estaba allí en pleno apogeo de su valimiento. Nada de particular tiene que él tan sólo nombre en adelante por sus títulos a la gran bula y al breve, dejando otros documentos en el anonimato de «despachos», ya que fueron aquéllos los que él consideró más importantes, y los que le merecieron la desdichada vida que llevará en adelante, desde su regreso a España hasta su muerte.

Acerca de la bula *Sublimis Deus* reina una gran confusión en toda la bibliografía que de ella se ha ocupado. Cada autor le atribuye una fecha distinta, un contenido distinto y hasta un nombre distinto, de tal modo que tratar de poner orden en tanta diversidad de datos nos ha significado un atento trabajo, toda vez que la mayoría de los que la citan no se preocupan, además, de indicar la fuente o el autor que les sirve de referencia. De la lectura de toda la bibliografía, desde el propio Minaya hasta los libros más recientes, pasando por santo Toribio de Mogrovejo, los concilios y los bularios, se deducirá la existencia de tres bulas diferentes: la *Unigenitus Deus,* de 2 de junio, la *Veritas ipsa,* de la misma fecha, y la *Sublimis Deus,* que se ha hecho oscilar entre el 1 y el 22 de ese mes. La verdad es que no existen estas tres bulas, sino solamente una, la *Sublimis Deus.* Todo lo demás son errores que se vienen arrastrando desde el siglo XVI y que ya es hora de corregir.

Hemos buscado en el Archivo Secreto Vaticano los Registros correspondientes a algunas de estas posibles bulas de junio del 37. Y mientras que el breve *Pastorale* figura en su lugar correspondiente, no hay el menor rastro ni de *Unigenitus* ni de *Veritas* ni de *Sublimis.* Tampoco lo hay en los registros de súplicas, aunque en éstos, dado que son de una amplitud enorme, cabría aún la posibilidad de continuar buscando; pero el resultado sólo podría ser positivo en el caso de que Minaya hubiera suplicado uno por uno todos los documentos que obtuvo, y esto no resulta probable. Hay que remitirse, pues, al Archivo de Indias. En éste sí que figura un ejemplar auténtico de la *Sublimis Deus,* que Cuevas ha reproducido en fotocopia. La existencia de la *Sublimis* no deja lugar a dudas. Es la bula que refiere Minaya, la que siempre se ha tenido como dada por Paulo III en favor de los indios de América. Cambiando su fecha y su texto ha sido reproducida total o parcialmente en multitud de ocasiones, y otros muchos hablan de

ella. Ya muy pronto volveremos a considerarla, cuando hayamos resuelto de dónde han salido las noticias sobre la *Unigenitus* y la *Veritas*. Mucho más que de la *Sublimis Deus*, los autores, sobre todo los anteriores a la publicación de la misma por Cuevas, se refieren a la *Veritas ipsa* y le atribuyen todo lo que en realidad es propio de la *Sublimis*, en cuanto a obtención, contenido, etc. A la clave de la verdad se llega comprobando qué hay en el Archivo de Indias (en Patronato I, ramo 36), donde se asegura que se encuentra la *Veritas*. Lo que podemos ver allí es una «traducción de una bula de Paulo III... por la que se declara que los indios, que algunos dicen ser incapaces de recibir la fe católica, sean libres y no se les compela a ella sino por la predicación y el buen ejemplo». Y luego viene la traducción, a la que lo anterior sirve de membrete en papel aparte; pero esta traducción, con algunos errores al verter el latín, es una traducción de la *Sublimis* del mismo legajo, de la que Cuevas fotocopió. Una traducción que después del título del Pontífice comienza: «Dios nuestro Señor Altísimo...» y que bastantes líneas más abajo, después de la solemne introducción, continúa: *«la mesma Verdad...»*, coincidiendo con unas palabras que se ven con toda facilidad en el original de la *Sublimis*, al final de los párrafos introductorios y de la exposición doctrinal: *Veritas ipsa*... Ésta es la llamada bula *Veritas*: corresponde casi palabra por palabra con toda la parte dispositiva de la *Sublimis Deus*, y fueron los autores originarios los que a partir de la Regesta Ordinaria y de las copias que se extendieron durante el siglo XVI por cronistas y concilios se limitaban a incluir los párrafos más importantes de la bula, comenzando siempre por la palabra *Veritas ipsa*. Otra serie de autores, partiendo del original del Archivo de Indias, hablan de la *Sublimis*, y refiriéndose a los autores más antiguos, recogen también la indicación de la *Veritas* como si fuera distinta. Recordemos que a la *Veritas* se le atribuye por unanimidad la fecha del 2 de junio, mientras que se oscila entre el 1 y el 22 para la *Sublimis*. Pero basta ir al documento del Archivo de Indias, el de Cuevas, para encontrar que está dado en Roma, en el día 4 de las nonas de junio de 1537, es decir, el 2 de ese mes. La similitud de fechas, garantizada por la similitud de contenido, es una prueba clara de cuanto hemos venido diciendo. Cabría suponer que primero se da la *Veritas* y después se la incluye en la *Sublimis*, quizá porque a Minaya le parecía aquélla poco solemne, pero esto forzaría a pensar que la *Sublimis* está antedatada, y no merece la pena complicar más el problema, cuando el resultado iba a ser siem-

pre el de la hipótesis de una única bula, que en todo caso englobaría dentro de sí, asimilándola por completo, otra anterior.

La *Unigenitus Deus* merece mucha menor consideración. En los otros documentos, detrás de las palabras *Veritas ipsa*, se dice enseguida *quae nec falli nec fallere potest*, dejando que del texto se averigüe, sin duda alguna por otra parte, que esa Verdad es Nuestro Señor Jesucristo. Pero es corriente encontrar que los autores intercalan en ese momento alguna voz más, que evite toda confusión, y así se dice «la mesma Verdad, Cristo Nuestro Redentor, que no puede engañarse...», o bien «Jesucristo, que es la misma Verdad...». Dada la identidad de fechas —también 2 de junio— estas palabras *Unigenitus Deus* pueden ser un añadido semejante, y tratarse en realidad de otra manera de designar la *Veritas*, la *Sublimis* en último término.

Los errores de denominación del documento van acompañados de errores en el texto del mismo. El contenido general, bien es verdad, está establecido con certeza; los errores son más bien de dos tipos que se refieren a puntos muy concretos: se trata o de omisiones de algún o algunos párrafos o frases, o de malas traducciones del latín. Por ser suficiente para subsanar cualquier equivocación, no queremos extendernos a otra cosa que a repetir el texto más puro que hemos podido conseguir. Hasta Cuevas, siempre se ofrecía la bula mutilada. Desde la primera revisión que efectuó de su contenido el Consejo de Indias, ya desapareció una frase que no encuentra después más que el propio Cuevas, que fotocopia el original. Ni siquiera todos los autores posteriores al historiador jesuita corrigen sus textos incluyendo la frase mutilada, especialmente dura para los conquistadores, aunque no tanto como algunas de Zumárraga y Dávila Padilla, que hemos recogido en los capítulos anteriores.

El Bulario de Hernáez, y con él todos los que toman la bula de esa rama común, dicen en determinado momento: «Sub pretextu quod fidei catholicae expertes exsistant, uti bruta animalia illis servientia urgeant» (se refiere a lo que hacen algunos españoles con los indios). Esto ya lo advierte Cuevas cuando publica el buen texto; sin embargo, la otra rama de autores, Gutiérrez, MacNutt, Hanke, dan otra versión más completa, pero que no es tampoco exacta, sino que sigue mutilada, y esto hay que reprochárselo especialmente a Hanke, que, asegurando que la mejor traducción es la que da Cuevas, publica, no obstante, como ya hemos dicho, la incorrecta de MacNutt, que dice: «Sub pre-

textu quod fidei catholicae expertes exsistant, ut bruta animalia ad nostra obsequia redigendos esse passim asserere praesumant». En realidad, el Papa había dicho algo más categórico, que es lógico molestara especialmente al Consejo: «Sub pretextu, quod fidei catholicae expertes exsistant, ut bruta animalia ad nostra obsequia redigendos esse passim asserere praesunt et eos in servitute redigunt tantis aflictionibus illos urgentes quantis vix bruta animalia illis servientia urgeant.»

La bula *Sublimis Deus*, pues, está redactada así:

> Paulus episcopus Servus Servorum Dei. Universis Christi fidelibus praesentes litteras inspecturis Salutem et Apostolicam benedictionem. SUBLIMIS DEUS sic dilexit humanum genus, ut hominem talem condiderit qui non solum boni sicut ceterae creaturae particeps esse, sed ipsum Summum innaccessibile et invisibile Bonum attingere et facie ad faciem videre posset. Et cum homo ad vitam et beatitudinem eternam obeundam, etiam Sacrarum Scripturarum testimonio creatus sit, et hanc vitam et beatitudinem eternam nemo consequi valeat nisi per fidem domini nostri Jesu Christi fateri necesse est, hominen talis conditionis et nature esse, ut fidem Christi recipere possit et quencunque qui naturam hominis fortitus est ad ipsam fidem recipiendam habilem esse. Nec enim quisque adeo desipere creditur ut sese credat finem obtinere posse et medium summe necessarium nequaquam attingere. Hinc Veritas ipsa quae nec falli nec fallere potest cum praedicatores fidei ad officium praedicationis destinaret dixisse dignoscitur Euntes, docete omnes gentes. Omnes dixit, absque ullo delectu cum omnes fidei disciplinae capaces exsistant. Quod videns et invidens ipsius humanis generis emulus qui bonis omnibus ut pereant semper adversatur, modum excogitavit hactenus auditum quo impediret ne verbum Dei gentibus ut salvae fierent praedicaretur, ac quosdam suos satellites conmovit, qui suam cupiditatem adimplere cupientes, occidentales et meridionales indos et alias gentes, qui temporibus istis ad nostram notitiam pervenerunt sub praetextu quod fidei catholicae expertes existant ut bruta animalia ad nostra obsequia redigendos esse passim asserere presumunt et eos in servitutem redigunt tantis afflictionibus illos urgentes quantis vix bruta animalia illis servientia urgeant. Nos igitur, qui ejusdem domini nostri vices licet immeriti gerimus in terris, et oves gregis sui nobis commisas, quae extra ejus ovile sunt, ad ipsum ovile perducere toto nixu exquirimus, attendentes Indos ipsos, utpote veros homines, non solum christianae fidei capaces exsistere, sed ut nostris innotuit ad fidem ipsam promptissime curre-

re, ac volentes super hiis congruis remediis providere, predictos Indos et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem Christi exsistant, sua tamen libertate ac rerum suarum dominio privatos seu privandos non esse, inmo libertate et dominio hujusmodi uti, potiri, et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere ac quidquid secus fieri contingerit, irritum et inane nulliusque roboris vel momenti, ipsos Indos et alias gentes Verbi Dei praedicatione et exemplo bone vite ad dictam fidem Christi invitandos fore, et presentium litterarum trasumptis manu alicujus Notarii publici subscriptis ac sigillo alicujus persone in dignitate eclesiastica constitute munitis eandem fidem adhibendam esse quae originalibus adhiberetur auctoritate apostolica per presentes decernimus et declaramus. Non obstantibus premisis ceterisque contrariis quibuscunque. Datum Romae apud Sanctum Petrum Anno Incarnationis dominice millessimo quingentesimo trigesimo septimo quarto non. Junii pontificatus nostri anno tertio».

Se trata, pues, de una bula salida de la Cámara Apostólica y que contiene las siguientes partes:

Encabezamiento:

El nombre del Pontífice con los títulos que se emplean en las bulas —Obispo, Siervo de los siervos de Dios— y las personas a quienes va dirigido el documento, a todos los cristianos.

Título doctrinal:

1. Dios hizo al hombre tal que pueda alcanzar y contemplar cara a cara el Sumo Bien.
2. El hombre sólo puede conseguir esa eterna felicidad en la fe de Cristo.
3. Luego el hombre es de tal condición que puede recibir esa fe en Cristo, y
4. por tanto, todo el que tenga la naturaleza humana es hábil para la fe y puede conseguirla.

Título motivo:

1. Por ser todos los hombres capaces de la fe (Título doctrinal), Cristo envió a los predicadores a todos los hombres.
2. Viendo esto el demonio, deseoso de que los hombres se condenen, decidió evitar la predicación.

3. Y movió a algunos satélites suyos para que asegurasen que, siendo los indios incapaces de la fe, se les debía tratar como a brutos animales y ponerles en servidumbre.

Parte dispositiva:

1. El Papa ha de procurar que cuantas ovejas estén fuera del redil de Cristo vengan a él.
2. Sabe que los indios, no sólo son capaces de la fe, sino que la reciben con presteza.
3. Por lo que ha de poner remedio (al mal expuesto en el Título motivo) y ordena que los indios y todas las personas que en adelante se conozcan, aunque no posean la fe,
4. no sean privados de su libertad ni de la posesión de sus bienes,
5. ni sean sometidos a servidumbre,
6. careciendo de valor lo que se haga en contrario,
7. y sean invitados a abrazar nuestra religión.

Cláusulas finales:

1. Que cualquier copia legítima de la bula tenga el mismo valor que el original.
2. Non obstantibus quibuscumque.
3. Datación.

La doctrina expuesta en el título doctrinal es la general de la Iglesia. Asimismo lo es el primer punto motivo, mientras que los otros dos que le siguen incluyen una fuerte condenación de la práctica de todos aquellos que abrazan en Indias las causas contra las que luchan Las Casas y Minaya. La gran declaración se contiene en el segundo punto de la parte dispositiva; todo lo anterior se basa en él, pues de nada sirve en nuestro caso que todos los hombres sean capaces de la fe, si los indios no fueran hombres. Es en ese punto donde Paulo III se pone con toda su autoridad al lado de los defensores del indígena americano. Pero ¿no pudo el Papa equivocarse, en el caso de que los informes de que disponía, Garcés y Minaya sobre todo, hubiesen sido falsos? Ciertamente; la bula *Sublimis* no contiene ninguna definición dogmática; su valor y su importancia son otros. Este segundo punto de la parte dispositiva sólo se entiende en función de los demás que vienen tras él, prohibiendo la servidumbre del indio, etc. Es decir, si el Papa se equivoca y el

indio no es hombre, no hay nada de lo dicho; pero si el indio es hombre, entonces ningún pretexto, ni siquiera el de que aún esté fuera de la Iglesia, puede servir para privarle de la libertad o posesión de sus bienes, y es preciso invitarle a la conversión. Esto queda absolutamente claro. Y además, cuantos en adelante opinen que los indios no son hombres han de tener en cuenta que el Pontífice cree lo contrario, y lo cree de tal modo que lo comunica como absolutamente cierto a todos los cristianos del mundo, y está tan seguro de lo que dice que irrita con la nulidad cualquier acto que se realice contra sus prescripciones. Por debajo de una declaración dogmática, que no sería aquí el caso, no cabe mayor fuerza en la declaración de Paulo III, que va corroborada además por el sentir prácticamente unánime de cuantos teólogos de nota o juntas de teólogos se habían ocupado de la cuestión.

Consideramos demostrable la influencia de Garcés y Minaya, incluso en la redacción de la *Sublimis*. Repasando las obras de Las Casas, en cuya escuela se había formado fray Bernardino, es fácil encontrar muchas veces repetidas estas ideas sobre la libertad y la posesión de bienes de los naturales de América, estas acusaciones en tales materias concretas. La frase suprimida por los reproductores o traductores de la bula de que antes nos ocupamos tiene un parangón casi exacto en unas palabras que Las Casas pone en boca de Montesinos, el predicador de la Española, cuando conversa con el padre Espinal, que vino con él a España a defender la causa de los encomenderos: «¿No sabéis y habéis visto... que a las mismas bestias no pueden peor tratar? Y pluguiese a Dios que como a sus bestias los tratasen». La carta de Garcés está llena de ideas y hasta expresiones que nos recuerdan a la *Sublimis*:

> nunc contra eos quos de indigenis male sensisse comperimus, dicendum erit, repellendo vanissiman opinionem illorum, qui eos incapaces insimulant, inculpantque, atque ex Ecclesia gremio adjiciendos asseverant. Praedicate, ait Dominus, Evangelium omni creaturae; de hominibus plane loquebatur, non de brutis, nullam excipiens gentes... haec certe vox satanica est et dolentis daemonis suum subversum iri cultum, ac ex evarissimorum christianorum faucibus erumpens: quorum tanta est cupiditas...,

y siguen luego en la carta los relatos de conversiones y piedad de los indios, base sin duda de la afirmación del Papa, que dice que «corren con presteza a la fe».

La influencia de Minaya es todavía más patente en un segundo documento, el breve *Pastorale officium*, de los que en aquella ocasión promulgó el papa Farnese. Podemos calificarlo como un breve ejecutorio de la *Sublimis*, en que se encomienda a una determinada persona que los preceptos de la gran bula sean llevados a la realidad, y se imponen penas contra los contraventores, así como en la bula se declararon nulos los actos contrarios. Antes de seguir adelante, hagamos notar la nueva fuerza que la *Sublimis* adquiere con este breve, en orden a demostrar la validez de su parte dispositiva a que nos habíamos referido antes.

Lo lógico es que, dirigida la *Sublimis* a todos los cristianos, se considerase que éstos habían de darse sin más por enterados, quedando para los predicadores y directores de almas, y en todo caso para las autoridades eclesiásticas, el recordar a los fieles el deber en que están de no contravenir lo dispuesto por Su Santidad. En cuanto se prohíben actos concretos y se invalidan los que se realicen, toca a la jerarquía española en Indias el impedir esos actos, recurriendo, si fuera preciso, a la autoridad civil para imponerse frente a quien no obedezca.

Y se daba la circunstancia de que el Rey reunía en sí, junto con el cardenal de Sevilla Loaysa, presidente del Consejo de Indias, ambas autoridades o poderes en América.

Si el Papa quería encomendar a alguien el cumplimiento de la bula, podía hacerlo al Rey, y más en concreto a Loaysa. Pero Loaysa pertenecía al bando opuesto, y esto lo pudo decir al Papa Minaya; Loaysa había impedido en España que la misión de fray Bernardino terminase en la Península, y era «culpable», cabría decir, de su viaje a Roma y de la misma *Sublimis*. Es natural que Minaya empleara toda su influencia para evitar que la bula quedase en nada si llegaba a manos del cardenal, y por esto se trata de sustraerla a su autoridad y de confiarla a un poder que se encontrase en pie de igualdad con el arzobispo. El elegido para protector de los indios es el cardenal de Toledo, don Juan Tavera, al que va dirigido el breve *Pastorale officium*. Contra lo que cabría esperar, este documento no es posterior, ni siquiera del mismo día, a la *Sublimis Deus*. Es de cuatro días antes, exactamente del 29 de mayo de aquel año. Esto no tiene nada de particular, sino que se explica perfectamente. El breve no habla, desde luego de la bula; se repiten los mismos argumentos que en ella, resumidos y en esquema, se indican los malos tratos de los indios y se prohíben las mismas co-

sas. Además se añade –y esto es muy interesante– un dato más: Carlos V –dice el breve– ha prohibido que a los indios se les esclavice o prive de sus bienes. No es que el *Pastorale* advierta a continuación que es deseo del Papa prestar mayor fuerza a lo ordenado por el emperador, pero de hecho se la presta, en cuanto impone a los contraventores de su breve la pena de excomunión *latae sententiae ipso facto incurrenda*; esto equivale exactamente a roborar las órdenes reales y, *a fortiori*, las del mismo Sumo Pontífice, que saldrían en la bula cuatro días después. Como normalmente en cuatro días no se improvisa una bula, cuando salió el *Pastorale* ya sin duda la Cámara Apostólica preparaba la *Sublimis*, o al menos se contaba con ella. Otra posibilidad es que a Minaya le pareciese poco el breve, y que influyese más aún para conseguir la bula. Pero da igual. Mientras en el Archivo Vaticano, donde hemos visto el *Pastorale*, no se encontrara la minuta de la *Sublimis*, no es posible saber cuál de estas teorías corresponde a la realidad, pero ya decimos que es indiferente, y que, respondiendo ambos documentos, por fecha, obtención, contenido y fin, a un mismo momento, se les podrá, se les puede jerarquizar y conceder a cada uno el verdadero valor que le corresponde, y si cada uno se viera desprovisto del otro, habría perdido algo de su fuerza. Que es precisamente lo que les ocurrió, según vamos a ver enseguida.

La acogida real a la bula y la supervivencia de la intervención pontificia

> Fui a pie a Roma, y traje los despachos que plugo a Nuestro Señor despachar para descargo de la conciencia imperial y sus sucesores, así de libertad de los indios como de la moderación de la Iglesia de ellos; los cuales puse en manos de S. M. imperial, y S. M., como cristianísimo, mandó executar. Y como traje a don Juan de Tavera, cardenal de Toledo, por Protector de los Indios, sintiendo estorbarse todo, el Cardenal de Sevilla, Loaysa, procuró con sus informaciones que el Provincial me retrujese.

Fray Bernardino ha sufrido mucho cuando se ve obligado por la necesidad a escribir esta carta, pidiendo una pensión al rey Felipe II. Es ya viejo, y lleva muchos años luchando por ideales que él ha considerado nobles. No le han comprendido, y él tampoco ha sabido comprender demasiado a los demás. Puede perdonársele que ahora, al

necesitar del amparo del Rey, oculte parte de la verdad y calle el mal recibimiento que Carlos V tributó a sus bulas, cargando toda la culpa de sus desgracias posteriores a Loaysa, sin mencionar la parte tan directa que en ellas jugó el emperador. Como esa otra afirmación de que puso las bulas en mano de Su Majestad, que «las mandó executar».

Para el entusiasta optimismo de Minaya, ya todo estaba resuelto con la intervención de Paulo III. Los indios habían ganado la partida, y no volvería a darse el caso de que alguien dudase de la capacidad de los indígenas o les privase de su libertad. Esto había ocurrido hasta entonces, porque desde 1492 Roma no intervino en esta cuestión. Pero ahora no quedaba más por hacer, salvo comunicar lo decidido por Su Santidad y dar a conocer los documentos. No pensamos que Minaya tuviese ningún recelo respecto a la actitud oficial que se adoptaría por la corte, al conocer el resultado de su gestión en Roma. No dudaría del emperador, pero, a mayor abundamiento, Carlos V estaba fuera de la Península y en ella se encontraba la Reina, que le había dado las cartas de presentación que le permitieron manejarse en la Curia papal. Por eso, Minaya presenta en el Consejo de Indias las bulas y el breve, para que se proceda a su ejecución y cumplimiento. Lo sabemos por la carta que el 14 de enero de 1539 envía la Reina al padre Provincial de los dominicos de Castilla. Allí le dice que el Consejo ha examinado estas letras, y aunque no descubre aún el parecer oficial sobre las mismas, ya da buena prueba del interés que despierta el asunto, cuando ordena que el provincial averigüe enseguida si Minaya tiene otras bulas, aparte de las presentadas y, si es así, las remita a la corte inmediatamente. El texto completo de la carta tiene este tenor:

> Venerable y deboto padre provincial de la horden de Santo domingo en esta provincia de Castilla: saber que soy ynformada que un religioso de vuestra horden que se dice fray bernardino minaya ha ympetrado de nuestro muy santo padre ciertas bulas y un breve sobre cosas tocantes a los yndios naturales de la nueba españa que es en las nuestras yndias las cuales mandamos ver y examinar a los de nuestro Consejo de las indias y porque podría ser que el dicho religioso demás de dichas bulas y breve trujese otras algunas así de nuestro muy Santo padre como del general de la dicha vuestra horden de que Dios nuestro Señor y nos podríamos ser deservidos yo vos ruego y encargo que luego que ésta recibáis hagáis parecer ante vos al dicho fray bernardino minaya y sobre juramento y exhortación que le hagáis sepáis

> dél si trae alguna otra bula o breve de nuestro muy Santo padre del dicho vicario general de más de las que ha presentado en el dicho nuestro Consejo y si declarase que tiene o trae otras algunas se las hagáis exhibir ante vos y así exhibidas nos las embiad a buen recabdo para que las mandemos ver y proveer en lo tocante a ellas lo que más al servicio de dios y nuestro convenga porque de mas de hacer en ello lo que soys obligado a vuestra religión y orden en ello al emperador mi señor e a mi serviréys mucho y de lo contrario nos tendremos por deservidos. de Valladolid a catorce días del mes de henero de MDXXXVIII años, y también os ynformad del si de las bulas y breve que ha presentado ante nos tiene algunos traslados o los ha embiado a alguna parte que declare dónde y los que ay toviere los enbiaréys juntamente con las bulas originales que toviere. yo la Reyna, refrendada de Joan vázquez y señalada del conde y beltrán y carvajal y velázquez.

Hay que releer con detenimiento la carta precedente, porque pocos documentos encontraríamos que reflejaran con tanta limpidez lo que en la corte debió de ocurrir al presentarse el viajero, alegremente provisto de las bulas y el breve. Cuando después de años escriba Minaya a Felipe II, cargará sobre Loaysa la culpa de lo que ocurrió después. La verdad es que ningún trabajo nos cuesta imaginar la indignación del Presidente de Indias, al leer que el Papa encomendaba al arzobispo de Toledo lo que por designación real le correspondía hacer a él. Sin duda que Loaysa influyó para que la Reina escribiese la repetida carta; pero no paró aquí la cosa. Antes de tal carta, a raíz misma de la presentación de las letras de Paulo III ante el Consejo, se debió de escribir a Carlos V dándole cumplida cuenta de la novedad. Y la reacción del emperador tampoco se demoró mucho, es decir, no se demoró absolutamente nada, porque la carta de la Reina al provincial de Santo Domingo no va sola. El mismo correo lleva una segunda carta, concebida en estos términos:

> Venerable y deboto padre provincial de la horden de Santo domingo en la provincia de Castilla: después de haberos yo mandado escrebir la carta que va con ésta cerca del religioso de vuestra horden que se dize fray bernardino minaya que yo os escribo que ha ympetrado ciertas bulas y un breve de cosas tocantes a las nuestras yndias, el emperador mi Señor me ha escripto que no conviene que este religio-

so pase a las yndias, y que os escriba que le asignéis un conbento de vuestra horden en estos reynos donde esté syn yr a otras partes por ende yo os encargo y mando que luego que ésta recibáys hagáis y cumpláis lo que en esto su Magestad manda y el conbento que asý le asignardes sea donde tenga recogimiento y mandarles eys que esté allí sin yr a otra parte alguna que en ello me serviréys y de lo contrario nos tendremos por deservidos y avisarme ays luego del cumplimiento dello. de Valladolid a XXI de henero de mill e quinientos treynta y ocho años yo la Reyna refrendada y señalada de los dichos.

Con ello se han cerrado las puertas de las Indias para el viejo misionero. Sus bulas sí podrán ir, que de ello ya se encargan muchos interesados en propalarlas, pese a las disposiciones que hemos visto tratando de evitarlo. Pero él no: precisamente cuando en 1508 quiso Fernando el Católico mandar dominicos a Indias, se dirigió al General de la Orden, como antes hiciera con los franciscanos. Pero Tomás de Vio delegó en los provinciales de España la facultad de enviar misioneros, por lo que el provincial de Castilla, a quien la Reina se dirige, ha de impedir la salida del fraile. Tampoco le queda a Minaya el recurso de marcharse sin permiso de su superior: precisamente muy poco tiempo antes, en 1535, se había prohibido por una Real Cédula el paso a las Indias de religiosos fuera de la observancia de sus superiores, y el suyo había encontrado ya para Minaya el convento «donde tenga recogimiento» que deseaba la Reina. Fray Bernardino es enviado a Trianos, cerca de León, apartado de toda comunicación. Se quería evitar a todo trance que el intrigante negociador se interpusiera de nuevo en el camino de la gobernación real de las Indias, y se consigue del todo. De Trianos no saldrá ya sino para predicar a los presos de la Chancillería de Valladolid, destino que no resulta de su agrado, y acaba abandonando la orden a la que pertenecían Garcés y Las Casas, es verdad, pero a la que pertenecía también Loaysa, el hombre al que siempre achacara cuantas calamidades le sucedían a él y a los indios. Las exclaustración la consigue en Roma en 1545, y entonces, siempre guiado de su espíritu de empresa, quiere fundar los canónigos de San Salvador, que serían frailes exclaustrados de todas la órdenes religiosas, lo que choca contra las bulas y provisiones de Paulo IV acerca de tales personas, y fracasa en ello. Por el contrario, sí que consigue erigir en Valladolid el monasterio de San Felipe para mujeres arrepentidas, y sus

sueños van tan lejos que su amigo el licenciado Calvo de Padilla llega a pedir para él el obispado de Marruecos. Después vendrá la carta a Felipe II pidiendo una pensión, y la muerte, ignorada de todos, de quien hubiera podido contarse hoy, de haber sabido llevar las cosas de otra manera, entre los más grandes defensores de la causa del indio americano.

Que los esfuerzos para retener las bulas en España no dieron el resultado apetecido lo reconoce el emperador en una carta al virrey Mendoza, que trae Cuevas, ordenándole recoger cuantos ejemplares o copias hayan podido llegar allá y enviarlos a España.

En la orden al virrey Mendoza, Carlos V le dice cómo se ha suplicado a Su Santidad para que se desdiga de las concesiones hechas a Minaya y reponga las cosas en su estado originario, anulando los documentos de 1537. Casi a la par de esta carta se había promulgado una Real Orden que ha quedado incluida en la Recopilación de Leyes de los Reynos de Indias, y que equivale al establecimiento del pase regio para las tierras americanas. En efecto, allí se ordena que cuantas bulas y breves lleguen a las Indias, sin que conste que han pasado por el Consejo de Indias, se

> recojan todos originalmente de poder de cualesquier personas que los tuvieren, y habiendo suplicado de ellos para ante Su Santidad, que esta calidad ha de preceder, nos los envíen en la primera ocasión al dicho nuestro Consejo: y si vistos en él, fueran tales que se deban executar, sean executados: y teniendo inconveniente que obligue a suspender su execución se suplique de ello para ante nuestro muy Santo Padre, que siendo mejor informado, los mande revocar; y entre tanto provea el Consejo que no se executen ni se use de ello.

La súplica de Su Santidad –calidad que «ha de preceder»– había precedido, en efecto, tanto a la Real Orden a Mendoza como a esta que se inserta en la Recopilación. Después que se tomaron por la Reina las primeras providencias contra Minaya, y que se ordenó al provincial dominico recoger cuantas letras papales, originales o copias, pudieran hallarse, se procedió a solicitar de Paulo III que –mejor informado– revocase sus acuerdos. Si se amplía alguna vez el número de documentos sobre el asunto que ahora poseemos, podremos saber cuántas y cuáles de las letras de Minaya se pidió al Papa que anulara. Por las indicacio-

nes posteriores de Carlos V arriba anotadas se diría que todas, al menos la *Sublimis* y el *Pastorale*, pues la *Altitudo* era meramente canónica, sin ninguna trascendencia de mayor importancia. Pero el caso es que, se deduzca lo que sea de las órdenes reales, el breve de anulación que Paulo III promulgó el 19 de junio de 1538 no se refiere más que a documentos en forma de breve, y de éstos sólo había uno, el *Pastorale officium*. Y vamos a ver enseguida que con tal referencia estaba de acuerdo, al parecer, Carlos I.

En el Archivo Secreto Vaticano figura la minuta de este breve revocatorio, que lleva por nombre *Non indecens videtur*, y del que se da razón en el índice de breves con este título: *Cassatio litterarum in forma brevis eiusdem Pontificis, per quas oriri poterat perturbatio Indiarum Occidentalis et Meridionalis*. El ejemplar que existe en el A.G.I. ha sido publicado en fotocopia por Hanke.

Leyendo su texto vemos cómo el emperador ha presentado al Papa las dificultades que de sus *in forma brevis litteras* se derivarían para el gobierno de las Indias. Accediendo a la súplica de Carlos I, Paulo III revoca esas letras. Pero no dice solamente que *anula las letras en forma de breve*, sino que *el Emperador le ha pedido que anule las letras en forma de breve*. Luego Carlos V no pidió nada contra la *Sublimis*, salvo que admitamos que el Papa erraba y que el César se conformó con ello, sin reclamar que se cambiase la redacción, que sería entonces equívoca.

Así la cuestión, a la vista del texto del *Non indecens*, no habría ningún otro problema, y pasaríamos a analizar enseguida el porqué de la anulación del breve y del respeto a la bula. Pero no podemos hacerlo todavía sin poner en claro la confusión que ha creado Hanke en este punto de la simple o doble anulación.

En su primer trabajo sobre el tema el ilustre hispanista se atiene a la frase *in forma brevis litteras* y declara que

> acording to our present evidence, Paul never withdrew the bulls in which the official Christian doctrine of the spiritual equality of all men was reafirmed, but he did revoke the «letters in the from of a brief» which provided for the enforncement of the doctrine in America by the threat of severe ecclesiastical penalties.

La referencia a la *Sublimis* y *Altitudo* de un lado y al *Pastorale* de otro —el breve de las severas penalidades eclesiásticas— es evidente.

Hasta aquí, de completo acuerdo con Hanke. Pero en su obra capital, *La lucha por la justicia*, y sin dar ninguna razón que lo justifique, se desdice de todo lo anterior al repetir una y otra vez que la *Sublimis* estaba anulada. Así, cuando afirma:

> es curioso notar que la anulación legal de la bula *Sublimis Deus* no parece haber llegado a ser muy conocida en el siglo XVI;
>
> Papas como Urbano VIII ratificaron la bula de Paulo III de 1537 sin referirse a su anulación;
>
> aun cuando la anulación no parece haber sido conocida ni en el siglo XVI ni más tarde;
>
> pero aunque Carlos V logró que se anulara legalmente la bula *Sublimis Deus* poco después de su promulgación en 1537, la bula subsistió como una fuerza con la que había que contar en las interminables disputas sobre la verdadera naturaleza de los indios americanos, porque la anulación no fue muy difundida.

Todo lo contrario: la bula subsistió como una fuerza, precisamente porque Carlos no logró —y creemos que ni siquiera lo intentó, como demostramos ya a la vista del texto del *Non indecens*— que se anulara. Por eso la anulación no fue muy conocida, según Hanke reconoce, porque no existía. Y por eso también los Papas posteriores Urbano VII (1639), Benedicto XIV (1741) y Gregorio XVI (1839) ratificaron la bula.

Esto es lo que nos ha llamado la atención en el libro de Hanke, y por eso se ha hecho preciso aclarar tan importante materia.

Las palabras *in forma brevis litteras* del breve de anulación son jurídicamente concluyentes. En efecto, es norma canónica vigente desde casi los comienzos de este Derecho que en las leyes favorables la interpretación ha de ser amplia, y en las odiosas, estricta, y la norma anterior no se considera revocada sino cuando la revocación se prueba con argumentos ciertos. Las palabras *in forma brevis litteras* en una revocación han de interpretarse, pues, estrictamente, y ningún documento que no tenga forma breve ha de considerarse por ellas anulado. Etimológicamente, la palabra latina *littera* tiene un doble significado: en singular, la letra del alfabeto, y en plural, carta. El empleo de la voz *litteras*, acusativo plural, indica que se habla de «carta», «documento» —como es corriente en las letras papales llamar *litterae* a una sola de ellas—, y la singularidad del significado se avala además por el añadido

brevis y no *brevium*. Luego la expresión que comentamos se refiere a un único documento, el breve *Pastorale officium*, que es el que impone severas penalidades eclesiásticas, como Hanke reconoció la primera vez que se refirió al tema.

Las razones que movieron al emperador a pedir la anulación del breve son otro aspecto de la cuestión que debe interesarnos. Hanke se extraña de que «was this "brief in the form of a letter" in wich the pope seems to be morely ratifying the Emperor's previous action, which appears to have been revoked». De esta aparente anomalía apunta Hanke una posible solución: al emperador le había molestado la imposición de aquellas penalidades eclesiásticas, a las que consideró una intromisión papal, en *his patronato powers*. Puede ser, en efecto, que a Carlos V le desagradase saber que un súbdito suyo, por el hecho de desobedecer las leyes sobre la esclavitud, iba a caer bajo excomunión. Pero junto a esta razón, signifiquemos también el descontento de Loaysa, el Presidente de Indias, que se sintió molesto –lo ha dicho Minaya en su famosa carta– por el nombramiento de Tavera para ejecutar el breve, y que puso de su parte cuanto pudo (que fue todo) para que el breve se anulase. Este último extremo lo silencia Minaya, pero ya hemos visto cómo, de no hacerlo, se exponía a perder la protección del Rey, y que, por otra parte, no sería muy del dominio público la cuestión del breve revocatorio –mientras que sí lo era la *Sublimis*– lo demuestra el que sea posible relatar toda la historia, venticuatro años después de ocurrida, silenciando un extremo semejante.

Que dieron lugar las razones apuntadas a la narrada anulación es cosa en la que concuerdo, pues, con Hanke, añadiendo la intervención de Loaysa. Y además, Carlos V no había de tener nada contra la declaración papal en favor de la libertad y del derecho a la fe de los indios –aparte de que no deseara la pena de excomunión para los contraventores–, como lo prueba el hecho de la denodada lucha real –conocida en los capítulos anteriores– para imponer esa misma idea. Y más aún, lo prueban las Leyes Nuevas que promulgó el emperador en 1542, y trató de llevar a la práctica pese a las dificultades, mostrando así su completa identificación con lo que, en el siempre teórico terreno doctrinal, establece Paulo III en la bula *Sublimis Deus*. La bula que, de una vez para siempre, establece para el caso de las Indias y para todos los casos el derecho de los hombres a la fe, a la libertad y a los medios de vida.

armas, no presente. Luego la cuestión que comentamos se refiere a un único documento, el breve *Expende efficax*, que es el que importa sopesar [illegible], como Franke reconoce [illegible] vez que se refirió al tema.

Las razones que movieron al emperador a pedir la anulación del breve son otro aspecto de la cuestión que debe interesarnos. Franke se extraña de que [illegible]

[illegible]

Capítulo VII

EL REGIO PATRONATO INDIANO

El Derecho de Patronato

La institución canónica de mayor trascendencia en Indias fue el Derecho de Patronato. En esencia, consiste en la presentación por parte del poder político de las personas que han de ser investidas de los cargos eclesiásticos –fundamentalmente se refiere a la estructura jerárquica de las diócesis: obispos, canónigos, párrocos–. Aunque se ha observado por la doctrina que no han de confundirse necesariamente presentación y Patronato, ya que puede darse derecho de presentación sin Derecho de Patronato, y viceversa, lo cierto es que, después de los siglos de evolución de la figura, el Patronato se configura fundamentalmente como un derecho de presentación para cubrir cargos eclesiásticos; la presentación –es decir, la elección de candidatos– toca al poder político investido del derecho patronal, y la potestad pontificia se reserva el nombramiento. Es a lo que alude Felipe II cuando en la Ley I, Título VI del Libro I de la *Nueva Recopilación* de 1565 afirma:

> Por derecho y antigua costumbre y justos títulos y concesiones apostólicas, como patronos de todas las iglesias catedrales destos reinos, nos pertenece la presentación de los arzobispados y obispados y prelacías y abadías consistoriales...

En la Edad Media se había hecho frecuentemente el recurso al Patronato como forma de implicar al poder político en la empresa de expansión del cristianismo. El Derecho de Patronato no se concedía sin contraprestaciones: por lo común, se pedía a los príncipes el es-

fuerzo económico preciso para establecer la Iglesia en los nuevos territorios infieles que se habían de evangelizar. Surgen así los dos conceptos patronales de parte del Estado que suponen la prestación que éste hace a cambio del derecho de presentación que la Iglesia le reconoce: tales conceptos son la fundación y la dotación. El poder político, en los lugares de conquista adquiridos mediante concesión de la soberanía, adquiere el deber de establecer la Iglesia y ayudarla en su obra cristianizadora. A tal efecto, recaerá sobre las autoridades civiles la obligación de fundar iglesias y edificios de culto y de dotarlas adecuadamente para su mantenimiento y el de los clérigos que han de estar a su servicio; el derecho de presentación significará la contrapartida a este deber impuesto a los príncipes seculares.

Debe notarse que la contrapartida al esfuerzo económico de los monarcas que envían a su costa misioneros, que les edifican iglesias y que les conceden rentas para su mantenimiento, es la propia concesión de la soberanía, que en ejercicio de la doctrina teocrática los Papas atribuyen a los príncipes sobre las tierras de infieles con el deber paralelo y correspondiente de cristianizarlas. El Patronato aparece como un más aún, como aparecerán en su momento las concesiones a los reyes de las rentas de diezmos. Es decir, las Coronas ciertamente hicieron posible la extensión de la fe en Europa primero, y luego en América y en parte también en Asia, África y Oceanía, pero se hicieron pagar triplemente: con la concesión de los títulos de dominio, con el Patronato y con los diezmos a cuya percepción renuncia la Iglesia en favor del Estado. Muchas concesiones por parte de la Iglesia al poder político: pero sin ellas no habría habido cristianización, dado que sólo los recursos económicos estatales la hicieron posible en la mayor parte de los casos.

No siempre, por supuesto, van todas estas instituciones unidas. El ejercicio de la potestad teocrática acompañó fundamentalmente —es el punto que aquí nos interesa— a Portugal y Castilla en el desarrollo de sus empresas ultramarinas, jalonadas de intervenciones pontificias que donaban a los reinos citados las tierras de infieles que descubriesen y conquistasen. Correspondientemente, en toda concesión papal va inserta la obligación cristianizadora que se impone a los Reyes. Pero no aparecerá necesariamente —durante los siglos descubridores, hasta el Descubrimiento de América— el Derecho de Patronato en cada uno de los casos en que una nueva concesión papal somete a la soberanía de Portugal o Castilla un nuevo territorio.

PRECEDENTES DEL PATRONATO INDIANO

Así, conviene referirse, por constituir precedentes inmediatos del Patronato Indiano, a los casos de conquista y cristianización de las Canarias, de la costa de África y del reino de Granada. En el caso canario, aquellas islas fueron convertidas en un principado y donadas al infante don Luis de la Cerda para su conquista y cristianización por el papa Clemente VI mediante la bula *Tue devotionis sinceritas* de 15 de noviembre de 1344. El así creado Príncipe de la Fortuna murió sin haber emprendido siquiera la empresa de conquista del archipiélago, pero lo que nos interesa resaltar es que en esa primera intervención pontificia en orden a la expansión atlántica del cristianismo en relación con España –puesto que al menos se trataba de un infante español, aunque exiliado en Francia– aparecen la concesión de soberanía y la obligación de cristianizar, mas en ningún momento el derecho patronal.

Otro tanto hay que indicar en el caso de la expansión portuguesa en el Atlántico. La muy larga labor de descubrimiento y colonización llevada a cabo por Portugal –cuya reconquista peninsular concluye en fecha temprana, permitiéndole volcarse pronto en tareas ultramarinas– contó siempre con el respaldo pontificio. Fue, pues, una muy singular aplicación a una gran empresa descubridora de los principios de la teocracia; sin embargo, tampoco el Derecho de Patronato intervino en la labor cristianizadora encomendada por los Papas al Portugal medieval, cuyos tres grandes documentos –las bulas *Romanus Pontifex* de Nicolás V, *Inter caetera* de Calixto III y *Aeterni Regis* de Sixto IV– regulan la donación a Portugal de las tierras africanas y el consiguiente deber de evangelizarlas, e incluso establecen un sistema de dirección espiritual de la cristianización, fuera de los márgenes propios del derecho patronal.

Una de estas tres bulas merece que le prestemos ahora una momentánea atención: la *Inter caetera* de Calixto III, del 13 de marzo de 1456. Mediante la anterior bula *Romanus Pontifex,* de 8 de enero de 1455, Nicolás V había declarado que, desde los cabos Bojador y Nun hasta toda la Guinea y más allá hasta donde se extiende la playa meridional africana, todo pertenecería al Rey de Portugal y sus sucesores. En tales regiones los monarcas portugueses tendrían derecho de conquista y comercio, y de fundar iglesias y enviar clérigos. Estamos, pues, ante una clásica concesión de soberanía y un plan evangelizador que la justifica. Pero, siendo necesario que tal plan se organice y desarrolle

de forma que resulte eficaz, la subsiguiente bula *Inter caetera,* arriba citada, venía a conceder a la Orden de Cristo –una Orden religioso-militar cuyo gran maestre era el infante don Enrique el Navegante, y tras él lo fueron los Reyes portugueses– toda la jurisdicción y potestad en materia espiritual en las mismas tierras conocidas el año precedente mediante la bula *Romanus Pontifex.*

Tampoco, pues, se establece para Portugal propiamente hablando un Derecho de Patronato, como sistema de intervención del poder político en la vida de la nueva cristiandad que se pretende que surja en las tierras de infieles a conquistar o conquistadas. En cambio, sí que veremos aparecer el Patronato en un tercer momento, cuando la Corona de Castilla afronta la definitiva conquista de las Islas Canarias y del reino de Granada. Efectivamente la bula *Orthodoxae fidei,* del papa Inocencio VIII, dada el 3 de diciembre de 1486, concedió a los Reyes Católicos el Patronato sobre todas las iglesias de Granada, las Canarias y Puerto Real, es decir, el derecho de presentación –como de forma expresa señala la bula– sobre las iglesias catedrales, monasterios y prioratos conventuales; un derecho de presentar a las personas idóneas ante la Sede Apostólica, a la que toca el nombramiento.

Tardará algunos siglos la concesión a los Reyes de España del Patronato universal sobre todos sus reinos, lo que no ocurrirá sino por obra del Concordato de 1753, estipulado entre Benedicto XIV y Fernando VI. Pero el Patronato universal para Granada y Canarias anticipará el deseo de los Reyes Católicos de poseer ese derecho, que será la forma establecida legalmente para instaurar la religión cristiana en dos importantes territorios infieles que la Corona de Castilla adquiere por conquista –Canarias y Granada.

Se ha dicho que

> desde los primeros momentos, al presentarse la Iglesia en el suelo indiano, surgió en la mente de Fernando el Católico, maestro ya en el arte de estructurar una sólida política religiosa, la idea de organizar la Iglesia ultramarina según el modelo de la Iglesia granadina, recientemente establecida tras la conquista de aquel reducto del poder musulmán (Egaña).

Tal afirmación debe ser matizada, pues el sistema patronal granadino fue efectivamente modelo del aplicado en América, pero no inmedia-

tamente, sino en fecha tardía: solamente en 1508 aparecerá el Derecho de Patronato indiano, después de una serie de intentos de organizar la naciente cristiandad americana según otros modelos.

Como es sabido, apenas recibida la noticia del Descubrimiento de América, la Santa Sede va a proceder a la donación de las nuevas tierras a Castilla, dentro del modelo teocrático que hasta aquí hemos dejado dibujado. Y, como ha demostrado García-Gallo, el modelo seguido a tales efectos fue el modelo portugués. Ya ha quedado indicado que Portugal recibió a lo largo del siglo xv tres bulas fundamentales, que establecen el régimen de sus conquistas africanas. En la primavera de 1493, Castilla obtuvo del papa Alejandro VI otras tres bulas, las famosas bulas alejandrinas que han servido durante cuatro siglos para justificar y apoyar la incorporación de las Indias a la Corona castellana.

Mucho se ha discutido sobre estas bulas. Lo único que a los efectos de estudio del Patronato indiano interesa resaltar aquí es cuanto sigue: primero, que las tres bulas se corresponden en exacto paralelismo con las tres bulas portuguesas, a las que siguen muy de cerca, de modo que la bula alejandrina *Inter caetera* de 3 de mayo de 1493 es una bula de donación de tierras y concesión de soberanía, la *Inter caetera* de 4 de mayo de 1493 lo es de demarcación de zonas de navegación y conquista entre Portugal y Castilla, y la *Eximiae devotionis* de 3 de mayo de 1493 lo es de privilegios en orden al gobierno espiritual de las nuevas tierras; segundo, que las bulas *Inter caetera,* que conceden sobre las nuevas tierras un derecho de soberanía, lo hacen imponiendo la obligación de evangelizar, sin la cual el Papa no podría justificar su intervención donando tierras infieles a un príncipe cristiano; tercero, que esa obligación de evangelizar impuesta a los monarcas de Castilla se contiene en las bulas *Inter caetera* de 1493 en forma expresa e idéntica en ambos documentos, indicándole a los Reyes que «deberán destinar» a la evangelización «varones probos y temerosos de Dios, doctos, peritos y expertos para instruir a los residentes y habitantes citados en la fe católica e inculcarles buenas costumbres»; cuarto, que la bula *Eximiae,* como paralela a la *Inter caetera* portuguesa, es la suma de privilegios espirituales portugueses trasladados literalmente a Castilla; quinto, que a los efectos de convertir en efectivo ese deber de destinar misioneros que las bulas castellanas imponían, de nada sirve la *Eximiae,* pues el modelo portugués basado en la atribución a la Orden de Cristo de una serie de facultades espirituales en tierra de conquista no es

trasladable a Castilla, donde ni hay una orden similar ni podría actuar la portuguesa; sexto, por lo que la bula *Eximiae* del 3 de mayo de 1493 fue útil a los solos efectos de equiparar a Castilla con Portugal en cuanto al trato dado por la Santa Sede a ambas Coronas, pero careció de eficacia en lo referente a la organización de la Iglesia de Indias.

Tanto era así, que los Reyes Católicos —según ya quedó expuesto— obtuvieron una cuarta bula, el 26 de junio del mismo año, la *Piis fidelium,* nueva por completo y que rompe ya con las precedentes portuguesas, innovando para Castilla un sistema evangelizador indiano, el de la aplicación del principio del «deberéis destinar» mediante la elección y destino por parte regia de un misionero; presentación de éste por los reyes al Papa; y bula pontificia dirigida a tal misionero —fray Bernardo Boil, un fraile catalán de la Orden de los Mínimos que ya había servido en otros asuntos desde hacía años al rey don Fernando—, a él y no a los Reyes, en la que el Papa le informa de que los monarcas han

> decretado destinarte a estas partes —las nuevas tierras descubiertas— para que en ellas por ti y otros presbíteros seculares o religiosos idóneos para ello y designados por ti, se predique y siembre la palabra de Dios.

Y a tales efectos el Papa concede a Boyl una relación de facultades de gobierno en sí propias de la Sede Apostólica, de manera que, aunque la palabra no se utilice expresamente, el fraile destinatario de la bula *Piis* se convierte en una especie de vicario papal para la puesta en marcha de la Iglesia en las Indias Occidentales.

Ciertamente el sistema de la bula *Piis* no es el sistema patronal. Tiene con él de común la presentación regia ante el Papa del candidato para cubrir un puesto eclesiástico, candidato que el Pontífice procede a designar para el puesto en cuestión; pero ni se trata de una provisión de beneficios eclesiásticos mediante la presentación, puesto que no se trata de proveer beneficios sino de enviar una misión, ni la Corona asume el deber —esencial como contraprestación al patronato— de fundar y dotar las iglesias.

La misión Boyl fracasó de modo absoluto. El vicario papal y el virrey Colón no se entendieron, chocaron en todos los terrenos, y aunque cupo a Boyl el honor de celebrar la primera misa que se dijo en

el nuevo continente, su labor se vio entorpecida por los continuos enfrentamientos con el Almirante descubridor, y fue obligado a regresar a la metrópoli en la primera ocasión posible.

El fracaso de Boyl apartó al Rey Católico de seguir el mismo sistema en adelante. Limitarse a aplicar las bulas de 1493 significaba para la Corona poseer la facultad de seleccionar a los misioneros, pero nada más. Y una hipotética segunda bula *Piis*, que enviase a las Indias un nuevo vicario papal sucesor de Boyl, podía conducir a resultados similares. Y ello sin tener en cuenta que la conquista había de continuar y multiplicarse, y el sistema del envío unipersonal del religioso o clérigo así seleccionado no podía multiplicarse al infinito.

La solicitud del Derecho de Patronato y la concesión de los diezmos

Debe de ser en ese momento cuando el Rey Católico concibe la idea y toma la decisión de recurrir al sistema patronal en Indias, ya puesto en marcha para Granada y las Canarias. Y no son claros los motivos por los que no obtuvo tal derecho durante el pontificado de Alejandro VI. Este Pontífice, que tan generoso se había mostrado con los Reyes de Castilla en 1493, nunca les otorgó el patronato indiano; sin embargo, ya cercano el fin de su vida, un año y medio antes de su muerte, otorgó a los Reyes Católicos el derecho de percibir los diezmos de las iglesias de Indias.

La bula *Eximiae devotionis*, de 15 de noviembre de 1501, que contiene tal concesión, no puede pasarnos inadvertida. El Pontífice trató de resolver muy hábilmente, mediante la misma, el problema de la implantación de la Iglesia en Indias sin necesidad de recurrir a la concesión del Derecho de Patronato. Que el concurso de la Corona para fundar y desarrollar la nueva cristiandad ultramarina resultaba imprescindible, era patente a todas luces. La Santa Sede no podía enviar por sí misma misioneros a América, mantenerlos allí y construir para ellos los edificios de culto, viviendas y asistencia precisos, dotándolos además de las rentas necesarias para su mantenimiento. Esto podía decirse de diócesis, monasterios, parroquias, de la totalidad de la necesaria estructura de la Iglesia indiana, a comenzar por el propio viaje atlántico de los evangelizadores, imposible de todo punto fuera de los buques

controlados por la Corona y costoso por encima de los recursos eclesiásticos. De modo que la intervención real a efectos de fundar y dotar resultaba, como hemos dicho, imprescindible. Y precisamente fundación y dotación son los dos conceptos patronales típicos, los que han estado presentes durante todo el Medievo a medida que el Patronato se desarrolla, y el derecho de presentación —el Patronato secular sobre los beneficios eclesiásticos— era la normal contrapartida de aquellos conceptos de fundación y dotación.

Alejandro VI pide a los Reyes, en 1501, que funden y doten, es decir, que hagan la fuerte inversión inicial de carácter económico, necesaria vez por vez y lugar, para instaurar la Iglesia en Indias y garantizar su funcionamiento. Y, en contrapartida, en lugar del Patronato, concede a los reyes los diezmos. Son éstos los tributos económicos que los fieles habían de pagar anualmente a la Iglesia para contribuir a su mantenimiento; el Papa obtiene de la Corona en cada caso una especie de crédito, y lo devuelve con intereses a lo largo de los años futuros permitiendo a los Reyes hacer suyos los diezmos que tocaría cobrar a la Iglesia.

Los Reyes Católicos habían solicitado los diezmos y la concesión de Alejandro VI responde a sus expectativas; pero para los monarcas se trataba en aquellos momentos de un derecho menor, a largo plazo —tardaría tiempo en resultar rentable—, y no susceptible de ocupar el lugar del Patronato.

La solicitud de erección de las primeras diócesis

De modo que la adquisición de este derecho continúa siendo un interés primordial de la Monarquía después de obtenida la donación decimal, y ya durante el pontificado del nuevo papa Julio II. Con este Pontífice preparó el rey Fernando la instauración en Indias de las primeras sedes diocesanas. La erección de diócesis y el nombramiento de obispos suponían ya la realidad de una Iglesia organizada en los territorios indianos, y a la vez daban pie al juego del Derecho Patronal, de haberse concedido, pues precisamente el punto clave y central de todo Patronato regio sobre un reino es la presentación por parte de los monarcas de las personas destinadas al episcopado. Cuando Fernando el Católico solicita del Papa la erección de las primeras diócesis america-

nas, desea también que se le confirmen los diezmos y que se le otorgue el Patronato, sin el cual las nuevas sedes quedarían ocupadas por prelados no elegidos por él. Pero Julio II no satisfizo esta parte de las pretensiones regias: mediante la bula *Illius fulciti praesidio*, de 15 de noviembre de 1504, el Papa erigió las tres primeras diócesis indianas, la metropolitana de Yaguata y las sufragáneas de Magua y Baynúa, las tres en la Isla Española –actual Santo Domingo–, pero sin mencionar en absoluto ni el Patronato ni los diezmos, es decir, accediendo al deseo regio de que se creen las diócesis pero sin atribuir en ellas algún tipo de derechos a la Corona.

La fecha de la bula *Illius* coincide con la muerte de Isabel la Católica. La Corona de Castilla fue entonces a parar a su heredera doña Juana, casada con el archiduque de Austria don Felipe el Hermoso. Ausentes ambos cónyuges de España al morir doña Isabel, el Rey Católico ocupará interinamente la Regencia en nombre de su hija. Y durante ese período en que don Fernando gobierna Castilla por dona Juana, a la espera de la llegada de ésta, el monarca rechazará la creación de las tres diócesis precisamente por venir hecha sin concesión patronal. Y enviará a su embajador en Roma, Francisco de Rojas, las instrucciones necesarias para que la cuestión se resuelva definitivamente, mediante la concesión del Derecho de Patronato y la confirmación definitiva de los diezmos.

El proceso se interrumpe como consecuencia de la nueva situación política castellana. La llegada de la reina doña Juana supuso la toma del poder por su marido, el archiduque Felipe, y la práctica expulsión de don Fernando de tierras de Castilla, de modo que tuvo que retirarse a sus Estados de Aragón –de donde él era el Rey y donde doña Juana no sería Reina mientras él viviese–. La unidad española corrió así serio peligro de romperse, y la obra toda de los Reyes Católicos casi se vino a tierra. Doña Juana y don Felipe no tenían aún treinta años y poseían además un heredero, el futuro emperador Carlos, por lo que pese a la locura de la reina hubiesen podido reinar en Castilla largo tiempo, quedando el poder en manos del rey consorte. Don Fernando, consciente de esa realidad y de que no esperaba ver –dada su edad– el final del reinado de su hija y de su yerno en Castilla, buscó heredero varón para sus reinos aragoneses, tratando de evitar que un día don Felipe llegase a reinar también en Aragón. Ese plan de don Fernando, nacido de su falta total de entendimiento con su

yerno y de la locura de su hija, hubiese supuesto en efecto –de salir según los deseos del monarca– la exclusión de doña Juana de la herencia aragonesa, que habría ido a parar al hijo varón de don Fernando que éste buscó mediante un segundo matrimonio, el celebrado con doña Germana de Foix. Sin embargo, las cosas siguieron otro camino del todo diferente, pues ni doña Germana dio a don Fernando el deseado varón ni don Felipe reinó en Castilla más de pocos meses. En el mismo año en que llegaron a Castilla los nuevos monarcas, falleció don Felipe; dona Juana quedó viuda y absolutamente privada de razón, y Castilla tuvo que llamar de nuevo a don Fernando, que ocupó la regencia hasta su propia muerte, que coincidió prácticamente con la mayoría de edad de Carlos V y su llegada al trono de Castilla y al de Aragón, es decir, de España.

Baste este breve paréntesis para ambientar el momento en que don Fernando vuelve a hacerse cargo del gobierno de Castilla, cuya reina doña Juana está impedida por la locura. Apenas tornado al viejo reino, el Rey Católico reanuda su política atlántica, que su yerno había abandonado. Y el papa Julio II verá llegar de nuevo al embajador del terco rey, que solicita una vez más el Derecho de Patronato para las Indias Occidentales.

Ya desde 1505, al rechazar la bula *Illius,* viene don Fernando apremiando al embajador en Roma para que el Patronato sea concedido por fin. En la Real Cédula de Segovia de 13 de septiembre de aquel año, el rey advertía a Rojas:

> yo mandé ver las bulas que se expidieron para la creación e provisión del arzobispado e obispado de la Española –se refiere a la bula *Illius fulciti*–; en las cuales no se nos concede el patronazgo de dichos arzobispados, ni de las dignidades e canonjías, raciones e beneficios con cura o sin cura que en la dicha Isla Española se han de eregir.

Y adelantaba «el rey sus pretensiones en tono casi de exigencia», afirma Bruno en su obra *El Derecho Público de la Iglesia en Indias*:

> el Papa –continúa este autor– debía concederle el Patronato («es menester» decía) sobre los arzobispos y obispos de las Indias, y esto perpetuamente a mí e a los reyes que estos Reinos de Castilla e de León sucedieren.

Y en la misma línea en relación con otros beneficios eclesiásticos, insistía el monarca a su embajador:

> Es menester que, en la dicha bula del patronazgo –la que el Rey quiere conseguir–, mande el Papa que no puedan ser erigidas las dichas dignidades e canonjías e otros beneficios sino de mi consentimiento, como patrón.

«A este principio –añade Bruno– debía acompañar el derecho de presentación real en la provisión canónica de sus titulares». Y aún era más amplia la solicitud real:

> Es menester que Su Santidad mande que yo e la persona, o personas a quien yo se lo cometiere, faga la dicha división e apartamiento, e el dicho arzobispado e cada uno de los dichos obispados hayan de gozar del ámbito e territorio que así les fuere señalados.

La concesión del Patronato por Julio II

Tres, pues, eran las pretensiones del Rey, cuyo contenido iba más allá del mero derecho patronal: la presentación –justamente el contenido esencial del Patronato–, los diezmos y el derecho de fijar los límites de las diócesis. En todas ellas se ratifica apenas regresa a Castilla después de la muerte de Felipe el Hermoso. El 3 de julio de 1508, un nuevo embajador, Fernando Tello, volverá a insistir ante Julio II, y el 28 de ese mes y año otorgará el Pontífice la bula *Universalis Ecclesiae*, documento capital de la historia eclesiástica indiana y española: indiana, porque en ella se concede finalmente el Derecho de Patronato, base y fundamento de toda la ordenación jurídica castellana acerca de la Iglesia en Indias; española, porque, aparte de que las Indias pertenecían a la Corona de España, el Patronato Indiano será mencionado como un precedente a la hora de conceder el Patronato universal sobre los Reinos de España –los territorios europeos de la Corona–, lo que sucede en 1753 en el Concordato entonces firmado entre Fernando VI y Benedicto XIV. Hecho éste singular, porque supone que el Derecho de Indias va a servir de modelo para el de Castilla, después de siglos en que el Derecho castellano se utilizó como modelo para crear el Derecho Indiano.

La bula *Universalis Ecclesiae* concede efectivamente el Patronato, pero sin mención alguna ni de los diezmos ni de los límites diocesanos; los primeros habían sido concedidos en 1501 por Alejandro VI, pero Fernando el Católico pretendía una nueva concesión ligada al Derecho Patronal; el derecho de fijar los límites de las diócesis nunca había sido reconocido a los Reyes, y continuaba sin concederse al no aparecer mencionado en la bula patronal.

Consecuencia inmediata de la concesión patronal fue enconces la revocación de la anterior erección de las sedes de Yaguata, Magua y Baynúa, que no había agradado al Rey. Se pensó ahora que no convenía situar en la Española las tres nuevas diócesis, y que tampoco era deseable constituir con las tres una provincia eclesiástica con un metropolitano (recuérdese que Yaguata tendría ese carácter) al frente. Como resultado de estas nuevas propuestas regias, en el consistorio del 6 al 13 de agosto de 1511 Julio II erigió las que de hecho fueron por fin las tres primeras diócesis americanas, tres obispados sujetos al metropolitano de Sevilla: Santo Domingo y Concepción en la Española y San Juan de Puerto Rico.

Ligado al nombramiento de los tres primeros obispos –que fueron fray García de Padilla, don Pedro Suárez de Deza y don Alonso Manso, respectivamente para las tres diócesis indicadas– está el tema de la definitiva conceción de los diezmos. Don Fernando sabía que los poseía desde 1501, y así lo dice al embajador Rojas en su ya citada cédula de Segovia de 1505:

> Ya sabéis como yo e la serenísima Reina mi mujer, que haya santa gloria, teníamos por donación apostólica todos los diezmos y primicias de las Indias e tierra firme del mar océano, al tiempo que acordamos de facer en la dicha isla Española los dichos arzobispados e obispados –se refiere a los erigidos en 1504.

Y añade el Rey: Teníamos intención «asimesmo de facer donación a los dichos arzobispos y obispos, e iglesias, y beneficiados, de los dichos diezmos e primicias, reserbando para Nos los dichos diezmos que en estos Reinos se dicen tercias...». Es evidente que el plan de don Fernando sobre los diezmos, que finalmente pondrá en práctica después de obtenido el Patronato, venía también de antiguo. Ahora, cuando ya la bula *Universalis* le ha hecho patrono de las iglesias de Indias, aún

obtendrá el Rey del Pontífice una nueva bula sobre diezmos, *la Eximiae devotionis* del 8 de abril de 1511, por la cual Julio II otorgaba a los Reyes don Fernando y doña Juana, su hija, y a sus sucesores, el privilegio decimal a cambio de la construcción de iglesias y de su dotación. Un año más tarde, el 8 de mayo de 1512, el Rey concedía a los tres primeros obispos, arriba ya citados, en la Concordia de Burgos, esos mismos diezmos que acababa de obtener del Papa. Y así los diezmos donados a la Corona, y redonados por ésta a las iglesias, se convirtieron en una fuente de alivio para la Real Hacienda que los utilizó para las atenciones a la propia Iglesia, cubriendo sus necesidades con los propios diezmos redonados; en un segundo alivio para el mismo erario real, que se reservó siempre una parte de los mismos; y en una ayuda en fin para la Iglesia, que tuvo en los diezmos cobrados y percibidos cada año la garantía de unos medios económicos que le resultaban imprescindibles para su acción pastoral.

El otro objetivo, el derecho de fijar los límites de las diócesis, aunque asimismo deseado y solicitado por don Fernando, nunca fue concedido por la Santa Sede de modo general; pero sí que en cada caso particular pudo la Corona obtener satisfacción; el desconocimiento de la geografía americana obligó a la Santa Sede a confiar muchas veces a los Reyes la determinación de tales límites, pero en todo caso se trataba de mercedes aisladas, contenidas ocasionalmente en las propias bulas que iban erigiendo las diócesis, y dependió de cada momento y del punto de vista de cada Pontífice el que tales concesiones fuesen más amplias o más restringidas, más raras o más frecuentes.

Lo esencial del Patronato, sin embargo, no está ni en los diezmos ni en los límites diocesanos, sino en las concesiones efectivamente contenidas en la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508. A su tenor, nadie podrá, sin consentimiento real, construir o erigir iglesias, y el Rey poseerá el derecho de presentación en toda clase de beneficios.

De hecho, es el ejercicio habitual del Derecho de Presentación la base fundamental de la influencia del poder real en la Iglesia de Indias. Pero no se limitaron a ello la interpretación y la utilización que la Corona hizo del Patronato. Sostenida por sus juristas, la Monarquía española fue ampliando paulatinamente la esfera de sus competencias en materia eclesiástica, hasta conseguir un abanico amplísimo de facultades, que figuraron en la legislación y en la doctrina como propias del Rey en virtud del Patronato, pero que iban mucho más allá de los más

amplios límites de interpretación del mismo, según aparece en la bula que lo concediera.

Convendrá, pues, fijar la atención en dos hechos: primero, cuáles son esas competencias que extralimitan el Patronato y dónde quedaron fijadas y cómo quedaron establecidas; y, segundo, si los derechos así establecidos constituían o podían seguir siendo llamados Derechos de Patronato y, en caso negativo, cómo pueden ser calificados.

Las competencias patronales de la Corona

Para determinar cuáles fueron las competencias que bajo el nombre de patronales llegó a ejercer la Corona, la doctrina suele fijarse en la Real Cédula de Felipe II dada en Madrid el 4 de julio de 1574, considerada la Cédula magna del Patronato regio. En ella, el Rey

> comienza asentando los títulos del dicho Patronato: título de descubrimiento, adquisición, edificación y dotación de las tierras y de los edificios eclesiásticos en ellas erigidos; en segundo término, derecho por concesión apostólica. Sobre estos dos títulos, uno de derecho de gentes y el otro de Derecho Canónico, declara el monarca fundarse la forma jurídica del Patronato; forma imprescindible totalmente, e inherente, no a la persona, sino a la misma Corona, y ello privativamente. Seguidamente se expone el ámbito de aplicación del derecho patronal; 1. Provisión de todos los beneficios eclesiásticos de las Indias, incluso «cualquier oficio eclesiástico o religioso». 2. Derecho de erección, del que no queda excluida «iglesia catedral, ni parroquial, monasterio, hospital, iglesia votiva, ni otro lugar pío ni religioso». De este cuerpo jurídico, por el principio de que quien concede el fin concede los medios necesarios para tal fin, resultaba que el rey estaba capacitado para dar el pase a los misioneros y a sus superiores, presentar al obispo, los párrocos y doctrineros, y entender en su remoción, control y punición. Igualmente, caía bajo el examen regio toda la documentación eclesiástica referente a las Indias, de cualquiera procedencia, bulas papales, edictos conciliares y episcopales. A estos derechos correspondía la obligación regia de sostener todo el complejo de la obra misionera indiana, con lo cual el Patronato obtenía la forma jurídica de contrato oneroso. Este carácter precisamente, según Solórzano Pereira, hace que el Patronato indiano sea inmune de la disciplina tridentina derogatoria de los derechos patronales en general (Egaña).

La interpretación extensiva del Derecho de Patronato

De este texto, que refleja bien la realidad patronal, podemos deducir unas consecuencias que se derivan igualmente del análisis del concepto que del Patronato tuvo, junto a la Corona, la doctrina oficial de los siglos del dominio español en Indias: 1.° El Patronato no procede exclusivamente de la concesión papal, sino que es propio de los reyes por haber incorporado las nuevas tierras al mundo cristiano; 2.° como un Patronato entendido tan ampliamente no puede ser el mucho más estrecho contenido en la bula *Universalis* de 1508 –que tiene un tenor bastante preciso–, la concesión papal se pone en relación sobre todo con las bulas alejandrinas de 1493, mucho más genéricas y que por decir menos podían entenderse como diciendo mucho más, es decir, que por ser muy generales podían ser entendidas muy ampliamente y hacer residir en ellas en adelante la base del poder eclesiástico de los reyes en América; 3.° dado que los derechos que tocan a los Reyes en virtud del Patronato conllevan para los mismos Reyes el deber de erigir las iglesias y dotarlas, y los monarcas han cumplido con esta obligación, ya no pueden ser privados nunca del Patronato, que así se ha hecho irreversible y escapa al propio poder papal que ya no tiene facultad para privar de él a la Corona; 4.° y este Patronato ya no suprimible, debido a los reyes en cuanto que éstos han cumplido con su contraprestación, no es ya el restringido patronato de la bula *Universalis* –la presentación de candidatos para los oficios eclesiásticos–, sino el amplísimo Patronato que arranca de la Real Cédula de 1574, y que se trasladará a las Leyes de Indias recopiladas en 1680; 5.° este Derecho patronal confiere a los Reyes, sustancialmente: a) el derecho de presentación de todos los beneficios de Indias; b) el control regio de todos los documentos eclesiásticos destinados a las Indias; c) la exigencia a los obispos de un juramento de fidelidad a la Corona; d) determinadas limitaciones a los privilegios del fuero eclesiástico; e) los recursos de fuerza, o apelación de los tribunales de la Iglesia a los del Estado; f) la supresión de las visitas *ad limina* de los obispos de Indias; g) el envío al Consejo de Indias y no a Roma de los informes episcopales sobre el estado de las diócesis; h) el control de los traslados de clérigos y religiosos a Indias; i) el control de las actividades de las órdenes religiosas, mediante informes que los superiores habían de dar periódicamente sobre las mismas; j) la intervención real en los Conci-

lios y Sínodos; k) el gobierno de las diócesis por los presentados por el Rey para las mismas, antes de que llegasen las bulas papales de nombramiento; l) la disposición regia sobre los bienes de expolios y vacantes y, en general, sobre los diezmos; m) los límites al derecho de asilo.

Probablemente esta relación no es exhaustiva, pero está tomada de Reales Cédulas dictadas a lo largo del siglo y en especial de la Recopilación, y ayuda a hacerse una idea de en qué se convirtió el Derecho de Patronato con el paso de los años, a partir del mero derecho de presentación concedido en la bula de 1508.

Ahora bien, esta misma relación de facultades que la Corona llega a poseer y ejercitar nos obliga a plantearnos lo que enunciábamos como un segundo interrogante: ¿puede este conjunto de poderes regios seguir denominándose –y se ejercían ya en tiempos de Felipe II si no todos sí la mayor parte– Derecho de Patronato? Recordemos al propósito que la doctrina ha solido distinguir tres épocas en la historia del regio Patronato Indiano: la época propiamente patronal, que coincidiría con el siglo XVI; la época del Vicariato, a identificar con el siglo XVII, y la época del Regalismo, es decir, el siglo XVIII. A la exactitud de esta división y su coincidencia con los tres siglos de dominio español en Indias ayuda el hecho de que cada uno de estos siglos posee una personalidad y una historia propias: Felipe II murió en 1598 y Carlos II en 1700, con lo que el siglo XVI es exactamente el de los Austrias mayores, el XVII es el siglo de los Austrias menores, y la Casa de Borbón llega a España precisamente en el inicio del XVIII. Cada siglo, una historia; cada siglo, una etapa en las formas que adopta el Patronato Regio.

El período propiamente patronal va desde 1508 –concesión del Patronato– hasta 1574 –Real Cédula sobre el Patronato–. Con ésta quedan señaladas y establecidas unas facultades regias que sobrepasan ya el estricto ámbito del Derecho de Patronato. Pero aún no se trata de unas facultades nuevas extrañas al Patronato, sino de una interpretación amplia del mismo, y Felipe II se mantuvo durante todo su reinado relativamente dentro de esos márgenes en el ejercicio de sus poderes patronales sobre las iglesias de Indias. Por tanto bien puede aceptarse la tesis que identifica el siglo XVI con la etapa del Patronato.

Indicábamos en su momento que el Regio Vicariato Indiano resulta ser la doctrina que los juristas áulicos del XVII defendieron como

la propia del derecho que tocaba a los Reyes en sus posesiones atlánticas, y que tuvo su principal representante en Juan de Solórzano Pereira, autor de una obra monumental, *De Indiarum Iure*, de la que él mismo publicó una versión reducida en lengua española bajo el título de *Política indiana*. El *De Indiarum Iure* fue a parar al Índice de Libros Prohibidos y suscitó una polémica cuya otra parte fue el Fiscal General de la Cámara Apostólica, Antonio Laelio. En resumen, se trata de lo siguiente: el desarrollo de las funciones que los monarcas se autoatribuían –o los juristas les atribuían y los Reyes aceptaban y ejercían– había alcanzado tales cotas, las facultades reales eran ya tantas en cuanto a la dirección de la Iglesia indiana, que ni podían ampararse bajo el nombre de Derecho de Patronato, ni podían suponerse concedidas en la bula patronal de 1508. Se arbitró entonces una fórmula nueva: la verdadera fuente de la concesión pontificia de facultades espirituales a los Reyes no es ya la bula *Universalis* de Julio II, sino las mucho más genéricas bulas alejandrinas, sobre cuya inconcreción cabía basar cualquier supuesto. Y el supuesto que en ellas se basó fue el del carácter de Vicario papal en Indias que el Pontífice había concedido al Rey de Castilla.

Los monarcas castellanos, pues, resultaban ser vicarios pontificios –así se afirmó– para el gobierno espiritual de las Indias, y por tanto no poseían unas facultades limitadas y tasadas, sino cuantas fuesen necesarias para dirigir a la Iglesia en Indias. De ahí la denominación de Vicariato que se da a tal doctrina.

Dado que este capítulo está dedicado al estudio del Patronato, dejaremos un mayor detalle sobre la evolución que convierte al Vicariato en regalía para el capítulo dedicado al estudio del Regalismo. Baste ahora recordar que el Vicariato –evolución amplificadora del Patronato propia del siglo XVII– deja a su vez paso en el XVIII a la nueva tesis de las regalías mayestáticas, en cuya virtud se pasará a afirmar que las facultades que posee el Rey en Indias en materia espiritual no le vienen de una concesión pontificia –como se decía que provenía el Vicariato– sino de la propia esencia de la soberanía. Las facultades regias eran inherentes a la Corona, a la Majestad: eran Regalías o derechos reales y la doctrina que así lo sostuvo recibe el nombre de Regalismo.

Dejando para otro capítulo, pues, el estudio del Regalismo, diremos ahora del Vicariato que coincide con el Patronato en que se trata de una concesión papal –real o pretendida–, y coincide con las rega-

lías en que las facultades regias son tan amplias cuanto pueda ser preciso para el gobierno de la Iglesia indiana en todas sus facetas.

Apuntábamos en su momento que los creadores originarios de la tesis vicarial no fueron los juristas de Corte, sino los religiosos, y en particular los franciscanos. Habían sido en efecto las órdenes religiosas las primeras en evangelizar América, y para facilitarles tal labor dictó Adriano VI, en 1552, la famosa bula *Omnímoda*, que concedía amplias facultades cuasi-episcopales a los superiores de las órdenes. Cuando luego se fue creando la jerarquía ordinaria diocesana, los obispos juzgaron que los privilegios excepcionales otorgados por la *Omnímoda* a los religiosos habían dejado de tener razón de ser, y pretendieron suprimirlos, apoyados en el Concilio de Trento, que trató de robustecer precisamente la autoridad episcopal. La larga lucha entre obispos y órdenes que siguió, y que dura hasta mediados del siglo XVIII, llevó a los religiosos a buscar una y otra vez el apoyo real en favor de sus derechos, y para fortalecer la autoridad regia en la que se amparaban construyeron la tesis vicarial, según la cual los Reyes están instituidos como «delegados de la Silla Apostólica y sus Vicarios generales, constituidos por la bula alejandrina del año 1493 y sus referentes, que los elevaron y sublimaron a esta dignidad» (Álvarez de Abreu). La base doctrinal la sentó el franciscano fray Juan Focher en su *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos* (publicada en 1574), y la desarrollaron otra serie de autores religiosos. Solórzano la recibe y le da su definitiva formulación técnica, y la Corte defendió siempre al autor contra las protestas y condenas procedentes de Roma donde la Santa Sede se negaba –y se negó siempre– a aceptar la afirmación de que los Papas hubiesen delegado en los Reyes sus facultades de gobierno para las Indias, constituyéndoles sus vicarios en ellas. Y no sólo la Corte: un escritor tan insigne como el obispo fray Gaspar de Villarroel, que ignoraba la condenación del libro de Solórzano cuando escribió en 1556 su *Gobierno eclesiástico pacífico*, aceptará de plano la tesis vicarial, y dará como razón para aceptarla precisamente el dato de que era defendida por Solórzano Pereira. Las palabras de Villarroel no dejan lugar a dudas sobre su pensamiento:

> Aunque el patronazgo no da por su naturaleza jurisdicción en las cosas eclesiásticas, no sucede así en el patronazgo de nuestros Reyes Católicos, porque este patronazgo tiene gran suma de privilegios, en vir-

tud de los cuales unos doctores llaman al rey, vicario general, y otros (y muchas veces) legado a látere, porque el Papa puede, aunque no sea eclesiástico el rey, darle jurisdicción en lo civil y en lo criminal.

Otros muchos autores del mismo siglo defendieron la tesis vicarial, tales como Frasso, Salgado, etc. Son confirmadores del pensamiento de Solórzano y precedentes de la aún más avanzada tesis regalista, que se insinúa durante la segunda parte del XVII y se consolida definitivamente en el nuevo ambiente del XVIII traído a España y a las Indias por las ideas ilustradas y la Monarquía borbónica.

Capítulo VIII

EL PATRONATO INDIANO EN LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA: MÉXICO

La historia de la Iglesia en Indias

Si comparamos dos historias de la Iglesia, de México y de Argentina, respectivamente escritas en nuestro siglo por los insignes historiadores Mariano Cuevas aquélla y Cayetano Bruno ésta, encontraremos entre ambas una sensible diferencia. Mientras la *Historia de la Iglesia en la Argentina* se abre con un estudio preliminar, que ocupa toda la primera parte del primer volumen y en que se tratan entre otros temas introductorios los relativos al régimen eclesiástico indiano a través del nacimiento, desarrollo y ejercicio del regio Patronato, estos temas no tienen en cambio en la *Historia de la Iglesia en México* un tratamiento específico, sino que aparecen repartidos sin unidad de criterio a lo largo de los cinco volúmenes de que se compone la obra.

Es cierto que Bruno es autor de dos importantes y extensas monografías jurídicas sobre las instituciones canónicas en Indias, y él mismo confiesa, en su *Historia de la Iglesia en la Argentina*, que los capítulos introductorios «resumen mi obra *El derecho público de la Iglesia en Indias* compuesta como estudio previo» a la que estamos analizando. Y si bien es cierto que esta especialización jurídica de Bruno, que Cuevas no poseyó, le hubo de llevar a dar cierto relieve en su obra a los temas patronales, la razón fundamental de la diferencia existente entre las dos grandes historias citadas es otra: Cuevas escribía en un tiempo en que los temas jurídicos, y en particular los canónicos, aún no habían despertado la atención de los especialistas, y tuvo que moverse por tanto en los más difusos linderos de la historia general; no llegó a conocer el movimiento científico que ha señalado dentro del campo de ésta el

interés de las cuestiones sociales, económicas, jurídicas, etcétera, mientras que Bruno se mueve plenamente dentro de él.

Estamos, pues, ante dos modos diferentes de concebir la historia, y no podemos reprochar a Cuevas el haber sido un historiador típico de su momento, en el que sin duda trabajó con resultados muy superiores a cuantos le habían precedido en la misma tarea. Escribiendo entre Bruno y Cuevas, Vargas Ugarte acusa en su *Historia de la Iglesia en el Perú* una imprecisión sistemática que recuerda a la del historiador mexicano, la misma escasa sensibilidad para el carácter propedéutico del análisis del régimen eclesiástico que se estableció en las Indias en relación con la historia general de la Iglesia en la América española. La necesidad de atender específicamente, y con criterios propios de tales ramas de la historia, al resultado de los trabajos de los especialistas en las instituciones, la sociología, la economía, etcétera, la encontramos ya en las grandes historias de la Iglesia más recientes, tales como las dirigidas por Jedin o Rogier-Aubert-Knowles, pero lógicamente no la sintió Cuevas, que utiliza los datos relativos a estos aspectos del saber histórico sin problematizarse sobre su diferenciación sistemática dentro de un tratado general de historia eclesiástica.

Que México necesita una nueva historia de la Iglesia, escrita con metodología y criterios actuales, es más que evidente. Pero si hasta hoy no disponemos de ella, y la *Historia* de Cuevas continúa ocupando el primer lugar por su importancia y significado entre las obras destinadas al estudio de la Iglesia mexicana, vamos a prestarle nuestra atención, para individualizar en ella los temas jurídicos y precisar cómo los trató el insigne jesuita. No olvidemos que los trabajos de los especialistas, y en concreto de los historiadores del derecho, no llegan al gran público, y ni siquiera al público culto, sino a través de la obra de los historiadores generales.

Varias generaciones de lectores interesados en conocer la historia eclesiástica mexicana se habrán acercado a su estudio a través de los cinco volúmenes de Cuevas; si nos ocupamos —y ése es el propósito de estas páginas— en analizar el tratamiento que en ellos se da a los temas jurídicos, sabremos qué ha llegado de éstos hasta hoy a conocimiento de los no especialistas, y estaremos en las mejores condiciones para orientar el futuro trabajo de los historiadores de la Iglesia en la República de México y en el antiguo Virreinato de Nueva España.

La historia de la Iglesia en México: la obra de Cuevas

La metolodogía

La metodología que la obra de Cuevas sigue es fundamentalmente cronológica. Expone cada tema al hilo del momento de su aparición histórica, y las evidentes dificultades que de este método se siguen trata de obviarlas por la mera vía de la aproximación temporal al momento de mayor interés de cada punto a considerar. El propio autor describe este sistema cuando escribe, en el Prólogo del primer volumen de su obra:

> Respecto a nuestro método, creemos conveniente hacer algunas advertencias. En un trabajo de índole sintética y general, no nos ha sido posible dar cabida a ciertos pormenores muy de desear en trabajos monográficos, y si a veces a ello descendemos es por su alta significación en la marcha de los sucesos. A los mismos acontecimientos que tenemos por principales no siempre se les puede consignar dentro del período en este volumen incluido. Traémoslos al tiempo y fecha en que tuvieron su *centro histórico*, entendiendo por tal, el más importante del asunto o personaje de quien se trate. Entonces es cuando, trayéndolos de varios años a la redonda, se reúnen los datos referentes al tema. En virtud de este nuestro método quedan pospuestos para el siguiente volumen, por ejemplo, los capítulos referentes al Real Patronato, al Clero parroquial y a los Cabildos eclesiásticos. En cambio la erección del obispado de Yucatán viene anticipándose, en este volumen, ya que sus momentos más importantes y primer origen cayeron en el primer tercio del siglo XVI.

La simple lectura de este texto nos descubre lo inadecuado del método cronológico. Aún no conoce el lector el sistema de erección de obispados, ni el significado del sistema patronal que presidió las erecciones, cuando se le ofrece el estudio del nacimiento de una diócesis; y ello en virtud de un criterio temporal muy discutible, puesto que el origen del Patronato, atribuyámoslo —que en ello no entramos de momento— a las bulas alejandrinas o a la *Universalis Ecclesiae* juliana, es en todo caso muy anterior incluso a la conquista de México; cuanto más que el capítulo destinado a la bula *Unigenitus* aparece en el volumen primero de la obra, cuando se trata de un documento muy

posterior a la bula *Universalis Ecclesiae* de la que no se habla hasta el volumen II, y siendo así que el problema que la *Unigenitus* viene a resolver se planteó en Indias con posterioridad al que afrontó y resolvió la *Universalis*.

No es más que un ejemplo, pero nos puede servir de introducción al análisis más completo que pretendemos emprender seguidamente.

Los temas jurídicos

Los temas jurídicos, sin perjuicio de aparecer de manera incidental o esporádica en muchos otros lugares de su exposición, ocupan en la *Historia* de Cuevas los capítulos siguientes:

En el volumen I, libro primero, el capítulo VIII trata de la bula *Unigenitus*; el capítulo XII, de la «Erección de las diócesis primitivas»; el capítulo XVI trata «Sobre los límites de las primeras diócesis»; algunos otros temas, como la inquisición, las juntas eclesiásticas, aparecen dispersos, sin unidad alguna ni consideración específica propia.

En el volumen II, que se compone a su vez de tres libros, el capítulo II del libro primero trata de las «Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Nueva España durante el siglo XVI», y es el capítulo que se ocupa especialmente del Patronato; el capítulo III se titula «El Episcopado», ocupándose a la vez de las provisiones episcopales por la vía patronal, de los temas económicos tales como expolios, diezmos y vacantes, y de la biografía de los obispos del XVI; el capítulo IV se dedica a «Los tres primeros concilios mexicanos»; el capítulo V, a «Los cabildos catedrales», con datos tanto sobre el sistema de provisiones y económicos como biográficos y aún anecdóticos; el capítulo VI, sobre «El clero parroquial» y el VII, sobre «Organización, carácter y situación de las tres órdenes antiguas», son más ricos en biografías, temas morales, discordias, memorias y detalles de la vida religiosa que en datos jurídicos, que apenas si aparecen, aunque la bula *Omnímoda* –que aquí ni se cita– hubiera dado pie suficiente para ello; en este libro no hay prácticamente mención dispersa de otros temas jurídicos menores. En el libro segundo, capítulo I, se ocupa de la «Fundación y actividades del Santo Oficio de la Inquisición»; el capítulo II se titula «La Real y Pontificia Universidad de México», si bien es poca la atención a los problemas jurídicos de su fundación y establecimiento.

En el tomo III, compuesto igualmente de tres libros, el capítulo primero del libro I (aquí el autor les llama Partes, en el índice general, a lo que en la portada ha denominado libros) se titula «Campo de acción de la Iglesia en el siglo XVII», e incluye epígrafes sobre «Modificaciones de los límites de las diócesis y Distribuciones de las órdenes religiosas en el país», más descriptivos que analíticos; el capítulo IV trata de las «Relaciones entre la Iglesia y el Estado»; el capítulo V, de la «Santa Inquisición»; los capítulos siguientes del mismo libro, destinados a la enseñanza y a las órdenes religiosas, no salen nunca del terreno habitual en que la obra se mueve, aunque contienen referencias a los problemas nacidos de las controversias entre los religiosos y a las intervenciones de la Corona al respecto y en particular a las luchas de Palafox con la Compañía de Jesús. Debemos notar que este libro, tan parco en elementos tomados de la historia jurídica y en análisis de los mismos, lleva sin embargo el título general de «Instituciones y labor de la iglesia organizada», lo que no deja de ser muy significativo sobre el concepto de instituciones que el autor maneja y el uso que de él hace.

En el tomo IV siempre dividido en tres libros, que asimismo se denominarán luego Partes fuera de la portada, el capítulo III, bajo el título el «Episcopado y el clero secular», trae epígrafes sobre «Sedes vacantes y sus perjuicios» y sobre «Fundaciones de nuevas diócesis», sobre todo con noticias de tipo histórico; el capítulo IV se ocupa de las «Relaciones ad Limina»; el capítulo IX trata de la «Santa Inquisición»; en el X, sobre «El alto movimiento intelectual», hay una referencia a las constituciones de la Universidad de México; y los varios capítulos de órdenes religiosas historian tan sólo las incidencias de sus actividades. En la parte tercera, el capítulo I, bajo el título de «Principios de la destrucción religiosa», incluye algunos epígrafes que interesan al jurista o reúnen datos de cáracter jurídico: «Nuevas actitudes hacia los bienes eclesiásticos, Invasiones en la jurisdicción, Los textos regalistas». El capítulo IV se denomina «Continúa la destrucción religiosa» y en él atraen nuestra atención los diversos epígrafes que lo componen: «Decretos de despojo, Monto de las temporalidades, Empleo de los bienes jesuíticos, Cómo quedaron las misiones, Legalización del robo, Tesoros ocultos, El Tomo Regio y el IV Concilio, Las sesiones antijesuíticas, Prepárase la persecución contra los frailes, El regalismo del Concilio, Los Obispos y los problemas nacionales». El capítulo V, bajo el

título de «La última década del siglo XVIII», se ocupará entre otros temas de «Regalismo y desamortización, El Decreto cismático», etcétera.

Finalmente el tomo V, con su división en tres libros, y destinado al siglo largo que corre entre 1800 y 1910, dedica su capítulo I del libro primero a «El clero y el pueblo al comenzar el siglo XIX» (con epígrafes sobre «Inmunidades, personal local y real»); se ocupa en el capítulo I del libro segundo, titulado «Primeros días de México independiente», del Patronato en el epígrafe «Cesa oficialmente el real Patronato»; en el capítulo III, bajo el título «Primera década republicana», trata diversos temas jurídicos en relación con las sedes vacantes, el Patronato y las relaciones con Roma; en el capítulo VI, «Un período de descanso» (en comparación con las persecuciones religiosas descritas con anterioridad), vuelve a los temas del Patronato y las relaciones con la Santa Sede, que reaparecen otra vez en el capítulo VIII, «La transición del poder»; en el libro tercero, el capítulo I, «Ayutla y los bienes del clero», trata de las leyes desamortizadoras; en el II, «Primeros pasos de la Constitución de 1857», de sus artículos antirreligiosos; en el III, «El Imperio», de sus relaciones con el Papado; y, en fin, en el capítulo IV y último, «Bajo el imperio de D. Porfirio Díaz», del «Concilio Provincial Mexicano» y del «Concilio Latino-Americano en Roma».

Un estudio pormenorizado y un análisis crítico de la totalidad del material crítico e informativo que ofrece Cuevas, en tan largas páginas, al interés del estudioso, resultaría imposible de realizar aquí. Y puesto que el tema central que corre a lo largo de cuantos epígrafes hemos mencionado es el Patronato, en él vamos a fijarnos de modo particular; no hay duda de que lo que podamos deducir del tratamiento dado al tema patronal será suficientemente indicativo de todo el resto de las aportaciones de Cuevas al conocimiento histórico de la problemática jurídica de la iglesia mexicana.

El Regio Patronato

Concepto general

Tal y como señala la doctrina jurídica, «se denomina Real Patronato indiano al conjunto de facultades ejercidas por el rey en cuestiones relativas al régimen y disciplina de la Iglesia en Indias» (Tau y

Martiré). El sistema patronal procedía de la Edad Media, durante la que se utilizó como un medio de expansión de la Cristiandad: reyes y señores fundaban y dotaban iglesias y recibían de la Santa Sede el derecho de presentar a los candidatos que habían de ser designados para los correspondientes beneficios eclesiásticos. Pero muy pronto este derecho patronal o de presentación se fue viendo desbordado por facultades crecientes de los patronos, reconocidas o toleradas, y muchas veces protestadas y reprobadas por Roma; en este sentido, las Indias significaron tal vez el más alto ejemplo histórico de ampliación *de facto* del derecho patronal.

> En todos los sistemas políticos —según los autores indicados—, la determinación de los límites entre el poder civil y el espiritual ha originado frecuentes conflictos jurisdiccionales. Aunque también existieron éstos durante la época en estudio, debe señalarse que la identidad de fines perseguidos por la Iglesia y el Estado indiano, dio a estas relaciones una peculiar tonalidad. La idea de los fines religiosos del Estado estuvo presente en el pensamiento de la Corona durante toda la época colonial —todos los monarcas fueron católicos— pero especialmente en el siglo XVI. La intervención, a veces demasiado enérgica de la Corona en los asuntos eclesiásticos, obedeció al deseo de preservar a la Iglesia española de los perjuicios morales derivados de las relajadas costumbres advertidas en otros países y en el mismo Papado antes del Concilio de Trento. Así se explica que los reyes dedicasen preferente atención a la empresa misional de conquistar almas y de cristianizar a los indígenas americanos. El Papado, sin posibilidad material ni moral para llevar a cabo esa empresa, resolvió delegar en los monarcas castellanos un cúmulo de facultades espirituales que permitieran la obtención de aquella noble finalidad. Esas facultades se referían a aspectos administrativos del gobierno eclesiástico y a la adquisición, posesión y diposición de bienes consagrados al culto o destinados a producir rentas para mantener el servicio religioso. En cambio, la Iglesia se reservaba lo atinente al dogma, a los sacramentos y al culto.

Aunque este texto necesitaría determinadas precisiones, pues no todo es tan claro como en él aparece, refleja bien el hecho del peculiar Patronato que en las Indias se vivió durante los siglos coloniales. Veamos cómo lo expone Cuevas en su *Historia de la Iglesia mexicana.*

El tratamiento por Cuevas del tema patronal

La primera vez que Cuevas hace referencia al Patronato es al ocuparse de las erecciones de las diócesis que denomina primitivas en México. «Esas erecciones presuponen –dice– en el derecho práctico, seguido por las iglesias de Indias de la corona española, la presentación que en virtud del Regio Patronato había sido concedida a los Reyes Católicos»; y, en nota a pie de página, se limita a la siguiente referencia: «Bula del Patronato, de Alex. VI». Más adelante añadirá que,

> por especial benevolencia pontificia y no en virtud del derecho de Patronazgo, concedió el Papa a los Reyes de Castilla que pudiesen fijar los límites de las diócesis que se fueron erigiendo, y de cambiarlos cuantas veces les pareciera conveniente,

sin hacer cita ni ofrecer referencia alguna que indique de qué concesión papal se trata o cuándo o en qué documento se hizo.

Hay que esperar que el autor corrija más adelante la evidente imprecisión de estos términos, pues, como él mismo anuncia en el primer tomo de su obra,

> por ahora sólo tocaremos incidentalmente dicho preliminar para tratarlo más despacio, cuando nos ocupemos de las relaciones entre la Iglesia y el trono, advirtiendo que sólo después de conocidas estas relaciones tendremos idea completa de la posición histórica de nuestros obispos.

Cuando en el lugar así anunciado entra directamente a tratar del Patronato, escribe Cuevas que «por Regio Patronazgo se entendía un conjunto de privilegios otorgados a la Corona por el romano pontífice, con algunas obligaciones anexas».

> Muchos autores regalistas quieren remontar el origen del patronazgo hasta la época de Alejandro VI, puesto que, dice, al imponer al rey la obligación de mandar misioneros, implícitamente le confería la facultad de nombrarlos. Realmente no hay necesidad de remontarse tanto, ni menos con tan pobre dialéctica, pues existe la bula de Julio II *Universalis Ecclesiae* de 28 de junio de 1508, en que se concedió a los reyes el Patronato de Indias. Se dudó de la autenticidad de esta bula por no contenerse en el Bulario Magno ni en el Corpus Iuris

> Canonici. Celebraríamos de todo corazón que se encontrase el original de ésta. De todas maneras, y aún poniéndonos en el peor caso de que no hubiese existido, es indudable que la aquiescencia de los Pontífices y el haberla supuesto como base de tantas concesiones la hacen jurídicamente válida y como sanada *in radice*.

Reduzcamos a esquema las tesis que en estos textos –los claves dedicados por el autor al Patronato– se contienen. Para Cuevas:

1) El origen del Patronato no está en las bulas alejandrinas, sino en la *Universalis Ecclesiae* de Julio II.

2) En el caso de que esta bula –cuyo original nunca se ha encontrado– fuese falsa, existiría igualmente el derecho de Patronato a) por el consentimiento de los Papas y b) por haberse basado en la bula inexistente muchas concesiones, por lo que a') la bula sería jurídicamente válida y b') estaría sanada en la raíz.

3) El Patronato consiste en un conjunto de privilegios concedidos por los Papas a la Corona de Castilla, privilegios que entrañaban una serie de obligaciones.

El origen del Patronato Real de Indias

Para llevar a cabo su primera afirmación –que expresamente contradice la nota inserta en el tomo I en que el propio Cuevas atribuye el origen del Patronato a Alejandro VI– nuestro autor se limita a decir que es innecesario buscar orígenes más remotos al derecho patronal, cuando tan clara es su concesión en 1508. Y atribuye el intento de hacer remontar el Regio Patronato hasta Alejandro VI a «muchos autores regalistas».

Si buscamos entre los regalistas a que puede referirse Cuevas, encontraremos en efecto cómo Alvarez Abreu, al ocuparse de las bulas de 1493, escribe que:

> se concedieron a sus Magestades de motu proprio todas las prerrogativas... anteriormente concedidas por Indultos Apostólicos a los Reyes de Portugal para hacer sus conquistas en la India Oriental, entre los quales es uno el derecho del Patronazgo y presentación de Beneficios, por Bula de Calixto III... por no haberla visto, o por que la vieron muy de paso nuestros AA. no han hecho consideración del derecho

del Patronazgo, que por esta Bula, adquirieron los señores reyes católicos en las Indias antes del año 1508, en que la Santidad de Julio II se lo concedió tan específico y absoluto, como hoy lo gozan y exercen.

La tesis de la concesión expresa a Castilla de todos los derechos previamente otorgados a la Corona portuguesa ha sido defendida recientemente, con argumentos apodíctos, por García-Gallo, y con él por la más moderna doctrina; y si bien en la argumentación del insigne maestro ello constituye una base —entre otras— de su hipótesis de la concesión simultánea de las bulas alejandrinas, cabe discutir esta hipótesis y sin embargo hay que aceptar el hecho de la concesión a Castilla de los privilegios portugueses según el tenor literal de los textos de 1493 y su interpretación por García-Gallo. Pero nos obligaríamos a un estudio en profundidad de las bulas portuguesas para determinar hasta qué punto puede tener razón Abreu cuando considera concedido por Calixto III el derecho del Patronato a los monarcas de Portugal, y Cuevas en todo caso rechazó esa hipótesis sin argumentos tan detallados y sin comprobación alguna de su veracidad.

Antes que él, otros autores que pudo conocer o conoció rechazaron igualmente el origen alejandrino del Patronato, incluso tan taxativamente como lo hace Gómez Zamora, para quien «el único título del Real Patronato de Indias es el privilegio o concesión pontificia, según consta en la bula *Universalis Ecclesiae regiminis*, de Julio II, 28 de julio de 1508, legítimo origen del Patronato Indiano». Y lo rechazó igualmente la Junta Carolina del Nuevo Código de Indias, para la que «el Rescripto mencionado de Alejandro VI no está claro que en él se pueda fundar esta prerrogativa».

Sin embargo, Cuevas pudo haber dirigido su atención a otras dos fuentes de opinión sobre el origen del Patronato Regio: las leyes de Indias y las tesis vicariales de aquellos mismos regalistas a quienes achaca el empeño de llevar tal prerrogativa regia hasta las bulas del papa Alejandro VI. La Recopilación, en efecto, nos ofrece abundantes textos que revelan que la Corona consideraba el Patronato como una regalía inherente a la Corona, o nacida de antiguas costumbres, que las bulas papales venían más a corroborar que a conceder.

Mal se conforma esta pretensión con los esfuerzos de Fernando el Católico por obtener la concesión patronal, pero es evidente que el Patronato que aparece en las Leyes de Indias poco tiene que ver, ni en

sus orígenes ni en su contenido, con la bula juliana; incluso García Gutiérrez estimará que esta bula no concede el patronato universal de Indias, sino que éste se otorga sobre cada diócesis al erigirla, pues la concesión de Julio II iba vinculada a la erección de las tres primeras diócesis de la Española y desapareció con ellas, que como es sabido nunca llegaron a tener existencia real.

Por lo que hace a la tesis vicarial, es cierto que ha sido estudiada a fondo con posterioridad a la obra de Cuevas. Pero no es cierto que aparezca de uno u otro modo tanto en la legislación como especialmente en los regalistas clásicos y en los textos que Cuevas manejó, y de los que no obtuvo, sin embargo, los importantes elementos de opinión que pudieran haber enriquecido su tesis sobre el origen del Patronato.

Ciertamente que la relación directa del Patronato con la tesis vicarial, propuesta por Giménez Fernández y ampliamente desarrollada por Egaña y también por él mismo, es teoría de moderna factura; pero sus bases quedaron expuestas desde la misma época colonial.

> Es el Patronato Real de las iglesias de las Indias la joya más preciosa que adorna la Real Corona con singularidad a los demás patronatos que tiene S. M. en todos sus dominios; porque en éste el Vicario de Cristo le dio sus veces para plantar la fe y la religión en estas vastas provincias que ocupaban la gentilidad. Y nuestros Católicos Reyes como vicarios de la Sede Apostólica fundaron y dotaron todas sus iglesias y señalaron ministros para su enseñanza y declaración de la doctrina cathólica y los están sustentando con grande y religiosa liberalidad. La confirmación –escribe Abreu– de todo lo referido en orden a que no repugna el que en un Príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica... la podemos tomar de nuestros propios derechos; pues en virtud de especiales concesiones, indultos y privilegios apostólicos están sometidas y encargadas a nuestros Reyes en las Indias, sin limitación alguna... todas las veces, y autoridad de su Santidad, y como delegados de la Silla Apostólica y sus Vicarios Generales, constituidos por la Bula Alexandrina del año 1493 (Álvarez de Abreu).

Y el propio derecho o calidad vicarial aparecerá recogido más de una vez en la legislación, como en la Real Cédula del 14 de julio de 1765 en la que Carlos III declara la «distinguida calidad que por la bula de Alejandro VI me asiste de vicario y delegado», «Vicarios y delegados

de la Silla Apóstolica», como proclama a los reyes la ley I del título II del Nuevo Código carolino.

En estos textos, que pudo ciertamente conocer, Cuevas hubiese encontrado la respuesta a su duda –manifiesta, como quedó antes indicado, en la contradicción interna con que atribuye el Patronato en su tomo I a Alejandro VI y en el tomo II a Julio II– acerca del origen del derecho patronal. Pues tal origen es doble y aún triple, según toda la doctrina del período virreinal: si hablamos estrictamente del Patronato, fue concedido por Julio II en 1508 mediante la bula *Universalis Ecclesiae* que en cuanto expresa, clara y precisa en sus términos, nunca admitió otra interpretación que la literal del Patronato clásico, entendido como un derecho de presentación correspondiente al deber regio de fundar y dotar las iglesias; si hablamos del Vicariato, que comprendería en sí el Patronato y al mismo tiempo sería susceptible de una más amplia interpretación extensiva, su origen estaría en las bulas alejandrinas de 1493, cuya indeterminación prestaría pie a una interpretación tan amplia como se quisiese; si nos referimos a ambos, siempre podría hablarse de costumbres antiquísimas, derechos innatos, concesión directa de Dios a los monarcas, títulos que fueron constantemente alegados junto a los de descubrimiento, conquista y sostenimiento de las iglesias, que se consideran por sí mismos bastantes para otorgar el Patronato sin precisarse intervención pontificia alguna.

> Por esta Bula –la de Julio II–, *sin embargo, de serles ya debido a nuestros Reyes, assi por los antecedentes, como en consequencia de las razones, que lo motivan, y fundan, se les repitió más expresa e individualmene su concessión* de propio movimiento de la Seda Apostólica, como dice la Ley: a cuya vista sólo puede entenderse dirigida la instancia, que de parte de nuestros reyes supone Solórzano, como una relevante prueba de la Catholica piedad, y reverencia de nuestros reyes a la Silla de San Pedro. Y aún con licencia de tan gran Varón, atendidas las palabras de la misma Bula, las preces instantísimas de nuestros Reyes, sólo las entiendo dirigidas, y recaídas sobre la erección primaria de las Iglesias, y no sobre la concesión del Patronato (Rivadeneyra),

lo que vendría a ser la tesis de García Gutiérrez, de que la Bula *Universalis* no concedió el Patronato si no la erección de tres diócesis concretas; pero para concluir no que el patronato será fruto y objeto de sucesivas concesiones posteriores, sino que lo poseían ya de antemano

los monarcas y así no precisaban de la concesión juliana. Como resume Ayala,

> El Patronato Real fue como vimos concedido por los Papas. Sin embargo no deja de llamar la atención que al título pontificio se anteponga otro nada espiritual. «Por cuanto el derecho del Patronato Eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, *así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios a nuestra costa,* y de los Señores Reyes Católicos nuestros antecesores, *como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices...»* (I, VI, I). En el fondo se trata de una aplicación más de las ideas generales expuestas: lo religioso se realiza a través de lo político.

Y aún conviene recoger un interesante texto de Rivadeneyra, en que las censuras de parte eclesiástica que recaerían sobre quien desconociese estos derechos de los monarcas se ven corroboradas por una especie de excomunión civil, nacida del carácter de regalía, de derecho innato a la Corona, del Patronato:

> Con mucha mayor razón –escribe el notable autor regalista usado y citado con frecuencia por Cuevas–, deberían escrupulizar los que quisiesen impugnar una regalía de nuestros Reyes, tan sentada por tantos autores, tan zelada por tantas Leyes, y tan corriente por tantos años. Pues a más de la Sagrada Decisión del Tridentino, que declara injusto privar de sus legítimos derechos a los Patronatos, la Real Cédula dice, que el ir contra este derecho es pecado; y la Bula de Julio II excomulga á que ván, y contraviene a este derecho concedido por ella. Y fuera de esta tremenda indignación de los Santos Apóstoles, en que los declara incursos dicha Bula, se harán reos de la indignación real, como se explicaba, aun en medio de su barbaridad, con los bizantinos aquel Atheas rey de los Scythas: No queráis detrimentar mis Regalías, porque irán mis yeguas a beber agua entre vosotros.

La polémica sobre la autenticidad de la Bula *Universalis Ecclesiae*

El segundo punto que vimos que tocaba Cuevas era el de la posible falsedad de la bula *Universalis ecclesiae*, cuyo original se desconocía cuando se escribió la *Historia de la Iglesia en México* y continúa sin apa-

recer hoy en día. Cuevas toma en consideración la posible falsedad de la bula, puesto que se esfuerza en argumentar la validez del Patronato aun cuando la bula resultase falsa, como ya hemos visto. «Las dudas del Padre Cuevas en su *Historia de la Iglesia en México*, II, 48, impulsaron al padre Leturia primero y más tarde a Méndez, a buscar el original».

Aunque las pesquisas han sido inútiles ambos concluyeron en favor de la autenticidad de la bula por graves razones extrínsecas e intrínsecas. De la autenticidad de la bula, de la que poseemos una «edición crítica de la copia antiquísma de Simancas, del siglo XVI» realizada por Leturia, no dudan Bruno, Egaña, Gómez Hoyos, Méndez Arceo, ni en general ningún autor de cuantos la han recogido o estudiado, y por las palabras de Leturia en los trabajos que ha dedicado a este documento hemos de concluir absolutamente en favor de su atenticidad.

Las dudas de Cuevas

Leturia, al estudiar el tema, parte precisamente de la obra de Cuevas, a la que alaba sin reservas. Él mismo confiesa que empezó a interesarse por el tema del origen del Patronato con la lectura de Cuevas y continúa:

> El P. Cuevas se acerca a su estudio con dos cualidades que distinguen su obra, hasta hacerla a nuestro juicio única en la historiografía criolla de nuestros tiempos. De un lado, su predilección por el Archivo Vaticano, total o demasiadamente olvidado hasta ahora en las historias del nuevo mundo, españolas lo mismo que criollas; y de otro, la interesante mezcla de simpatía y antipatía por la acción civilizadora de España en América que se traspinta en sus páginas.
>
> Efecto de esa doble cualidad, es la actitud originalísima, con ribetes de revolucionaria, que el historiador adopta ante la bula tradicional de Julio II. Sus cargos y conclusiones pueden condensarse en las siguientes fórmulas. Primera: celebraríamos que se hallase el original de la bula pero el no tener noticias de él, ni hallarse registrado en el bulario magno, ni en el Corpus iuris, hacen fundados los escrúpulos sobre su autenticidad. Segunda: dado caso que la bula hubiese existido, el texto que corrió entre los tratadistas del Patronato, en especial Frasso y Ribadeneyra, está interpolado pues siendo el docu-

> mento como es de 1508, hay en él una alusión a Nueva España, es decir, México, que no se descubrió hasta 1519. Tercera: esto debe hacer dudar de la fidelidad aun en lo esencial de dichos autores, pues ese aditamento no lo pusieron sino a fuer de regalistas, esto es, para extender más fácilmente a la riquísima región de Nueva España el Patronato concedido a las Antillas. Cuarta: aun poniéndonos en el peor caso de que la bula no hubiese existido, se la habría de denominar con todo como sanada *in radice*, no por títulos mayestáticos ni de soberanía sino por la aquiescencia posterior de los pontífices.

En estas cuatro observaciones de Cuevas, hay una estrecha relación entre la primera y la cuarta y entre la segunda y la tercera. En efecto, una cosa es que la bula sea apócrifa (observaciones primera y cuarta) y otra que esté interpolada (observaciones segunda y tercera). En todo caso, la interpolación pudiera no ser tal, sino un error deslizado al redactar una bula falsa, y que sería la prueba de su falsedad, y en este sentido pueden relacionarse las cuatro observaciones tal y como las sintetiza Leturia.

La posible interpolación de la bula patronal

Comencemos por la segunda y tercera. Cuevas se fija en un párrafo del texto de la bula que ofrecen Frasso y Rivadeneyra –único texto que él conoce– en el que menciona a la Nueva España: «et inter caetera, maximi pretii et populatissimam unam, illique Novam Hispaniam nomen imposuerunt». En base a esta frase escribiría:

> Nosotros por otra parte dudamos de la fidelidad, aún en lo esencial, de los referidos autores (Frasso y Rivadeneyra) al copiar esta bula, puesto que en ambos textos se incluye un aditamento muy favorable ciertamente para los regalistas pero muy contrario a los rudimentos de la historia. Como que, después de hablarse del descubrimiento de las Antillas (por las cuales había sido concedido el patronato) se leen las siguientes interpoladas frases: «una había (entre las tierras de indios) de gran valor y muy poblada a la que pusieron por nombre Nueva España»:..., y bien sabemos que Nueva España no tuvo este nombre sino hasta el año 1519, es decir, once años después de la bula.

Y aún añade en nota:

> El P. Hernáez toma la bula de Frasso y él por su cuenta, nos pone la nota de que la Nova Hispania mencionada en la bula, es la isla Española. Con todo el respeto que debemos al P. Hernáez, no creemos que pueda admitirse su afirmación. La isla Española o de Santo Domingo nunca se llamó Nueva España.

Ya hemos indicado que un error de esta naturaleza –de ser cierto, que no lo es, pues como veremos el error es de Cuevas en este caso– podría dar pie a dudar de la autenticidad del documento íntegro; pero Cuevas no lo sospecha así, o al menos no lo sospecha con esa base, sino que se limita a dudar de la veracidad de Frasso y Rivadeneyra, como expresamente aparece indicado en la cita suya que acabamos de transcribir. Y que estos y otros autores regalistas hubiesen falseado el texto de la bula no hubiese sido óbice para la existencia sustancial del Patronato con base en ella, al menos visto el texto completo de la *Universalis Ecclesiae* y el párrafo que se supondría interpolado. Pero, en todo caso, ni aun esa objeción existiría, pues se ha demostrado con suficiencia por parte de Leturia que Cuevas yerra en este punto, que el párrafo es auténtico, y que se refiere a la isla Española, como había ya indicado Hernáez provocando la incredulidad de Cuevas al respecto.

Ya el propio Cuevas traduce las palabras «et inter caetera» por «una había (entre las tierras de indios)», incurriendo al hacerlo en un claro error, pues basta mirar el texto de la bula para ver que el antecedente de «caetera» no son las tierras de los indios, sino «et ínsulas», como lo había notado Leturia: «se llama expresamente a esa Nueva España isla. En cuyo caso evidentemente no puede referirse a México la controvertida denominación».

En todo caso, Leturia demostró que la expresión correcta, mal conocida por Cuevas al manejar textos defectuosos, se refiere a la Española y que ni existió interpolación ni propósito de realizarla, y que por ese lado no cabe atacar la autenticidad de la bula.

La autenticidad de la bula

Las observaciones primera y cuarta de Cuevas se referían en cambio a la autenticidad de la bula misma, a su existencia, cuestionada en

base a no haber aparecido su original, ni estar registrada en el Archivo Vaticano, ni figurar en el Bulario ni en el Corpus. Según Leturia,

> El P. Cuevas distingue muy rectamente entre el problema de la integridad del texto ordinariamente conocido de la bula, y el de la autenticidad de la misma, es decir, de la existencia de la bula de Julio II, otorgadora en 1508 del patronato Universal en las iglesias fundadas y por fundar en el nuevo mundo... No niega el erudito historiador la autenticidad, sino que desearía verla mejor probada y disipados los dos reparos que aún hoy día pueden hacérsela: no aparece el original, no se halla en las colecciones generales de bulas y privilegios pontificios.

La detenida investigación de Leturia, que no ha sido bastante para descubrir el original —al que probablemente hoy hay que dar por definitivamente perdido—, sí que es suficiente para probar la autenticidad de la *Universalis Ecclesiae*. Pero el insigne historiador, orientando como tal su análisis de las dudas de Cuevas, deja de lado los aspectos no históricos sino jurídicos de las mismas, concretamente la afirmación de que no importaría en fin de cuentas que la bula no hubiese existido, pues su aceptación de hecho por los pontífices y por la historia la habrían hecho jurídicamente válida y la habrían sanado en la raíz.

Esta tesis, que no llama la atención de Leturia ni de ninguno de los restantes autores que parten en sus estudios de la base que la *Historia* de Cuevas les suministra, resulta sin embargo insostenible desde el punto de vista jurídico. No hay nada que pueda hacer válido a un documento inexistente; no cabe sanar en la raíz un texto que no existe.

Si un Papa ha dictado una norma canónica, que por algún motivo hubiese resultado nula, podría pensarse en un procedimiento de darle validez o de sanarla; pero en el caso, en hipótesis, de que la bula de Julio II no existiese, de que nunca la hubiese dictado la autoridad eclesiástica, sino que fuese el resultado de una falsificación llevada a cabo por personas extrañas a su presunto autor —en este caso seglares regalistas, según podría desprenderse de las sospechas de Cuevas—, no se podría hablar jurídicamente de la validez por sanación radical de ese documento. Los canonistas han estudiado particularmente la sanación en relación con la institución matrimonial, y la validez pese a defectos formales y aún de fondo en relación con los rescriptos. Pero, en todos los supuestos, se parte de la necesidad de que el acto jurídico se haya

producido y haya resultado nulo. Sobre la base de un rescripto nunca dictado por la autoridad no se puede construir un medio de arbitrar su validez, y sobre el apoyo de un matrimonio nunca celebrado no cabe la sanación. La doctrina jurídica distingue entre la inexistencia y nulidad. Para que se dé una apariencia de matrimonio hace falta que conste su existencia material, y precisamente en esa apariencia se fundamenta la posibilidad de convalidarlo: un acto jurídico nulo se puede sanar, pero no un acto jurídico inexistente.

Esto no quiere decir que la inexistencia, y por consiguiente la imposibilidad de convalidación, de la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508 significase la imposibilidad de que alcanzasen nunca validez los actos realizados por los Reyes de Castilla en virtud del derecho patronal. Pero debe observarse que lo que podría sanarse sería el Derecho de Patronato, no la bula que hipotéticamente lo hubiese concedido. Porque si, en virtud de la universal creencia de que la bula existía y otorgaba el Patronato, los Papas aceptaron las prácticas patronales de la Corona, las consideraron legítimas y las tomaron como base de una larga serie de actos pontificios en favor del poder real en materias eclesiásticas, el propio Derecho de Patronato pudo tener validez, nacido de la aquiescencia de los Pontífices –según las palabras de Cuevas– y de la secular costumbre recibida en el Derecho Canónico indiano como una fuente de juridicidad, en cuya hipótesis no está convalidada la bula, sino el Patronato, mientras que Cuevas habla expresamente de la validez y sanación de la bula misma a la que se está suponiendo inexistente.

La extensión del Patronato

Puede, pues, concluirse sobre este punto, como hace Leturia, que

> mirando las cosas con serenidad de historiador y en todos sus aspectos, creemos que las dificultades aducidas por el R. P. Cuevas tienen explicación más que suficiente, y que de ninguna manera contrabalancean los argumentos favorables a la autenticidad e integridad sustancial de este célebre documento. Lo cual no quita, claro está, que también nosotros deseemos como él, de todo corazón, que reaparezca el original en fecha no lejana. De este modo los problemas suscitados por sus observaciones resultan ser de aquellos que impelen al estudio con provecho de la ciencia, sin derrocar la sustancia de la tradición debatida.

Y si ésta es la conclusión del historiador, la misma debe ser la del jurista, tanto más cuanto que la discusión sobre la legitimidad o no del derecho patronal es antigua en la doctrina y ha sido objeto de análisis prácticamente concluyentes de parte de muy importantes autores. De hecho ninguno discute el derecho de Patronato tal como lo concedió Julio II; la discusión se centra sobre la extensión indudable que ese derecho tuvo en las Leyes de Indias y la praxis de la gobernación espiritual de Indias; pues no era tan sólo que el Patronato indiano apareciese apoyado originariamente en títulos canónicos; era que en su interpretación extensiva los reyes aparecían en muchas ocasiones obrando de toda buena fe, manifestando lo que Gutiérrez de Arce llama

> su aparente deseo de respetar los límites auténticos del Regio Patronato al acudir constantemente a Roma con reiteradas peticiones y elevaciones de problemas en aquellas cuestiones en las que se estimaban incompetentes, lo que implicaba al parecer una absoluta buena fe y la posesión de jurisdicción legada suficiente en los casos normales en que intervenían sin creerse obligados a consultar con la Santa Sede;

Era, también, que

> habiéndose indicado como necesaria condición para la validez aparente de la práctica regia, considerada como forma de interpretación auténtica, la ausencia de censura pontificia para tal praxis, procede insistir sobre el extremo de que las actividades político-religiosas de los reyes eran notorias para la Iglesia, a veces en su gestión y casi siempre en su realización.
>
> Finalmente se dio una realidad trascendente: la Sede Apostólica no formuló protesta directa y expresa ante el episcopado contra la actividad político-religiosa de los monarcas hispanos, que, como hemos indicado, le era perfectamente conocida. Y al sentar esta afirmación nos referimos concretamente a la actuación legislativa, ejecutiva y judicial que los reyes desarrollaban. Es más, se afirma que en diversas ocasiones fue objeto de expresa aprobación por la Santa Sede la actuación de los monarcas en Indias, e incluso excitando su celo en la dirección de la actividad episcopal. Es, pues, innegable que los obispos y los fieles de Indias hubieron de tener, con criterio cuando menos de probabilidad positiva, por auténtica, correcta, fiel intérprete de las materias eclesiásticas comprendidas en los títulos de concesión del regio Patronato indiano, a la práctica legislativa, ejecutiva y judi-

> cial de los monarcas españoles en cuestiones disciplinares de la iglesia de Indias. Y es por tanto también evidente que tal suposición o al menos duda positiva, excusaba al episcopado de urgir el cumplimiento de las normas canónicas universales contrarias y les facultaba en conciencia para acatar las disposiciones y resoluciones regias (Gutiérrez de Arce).

La misma tesis la mantiene Ayala Delgado:

> se ha dicho que las intromisiones del poder del Estado fueron realizadas con anuencia implícita de la Santa Sede derivada de su silencio. Indudablemente fue así.

En Roma hubo de crearse una conciencia de que la iglesia indiana estaba legítimamente dirigida por los reyes españoles, en virtud de poderes concedidos expresa y tácitamente por los romanos Pontífices; de no ser así —ya que tampoco los poquísimos casos contrarios anulan la regla general— no tendría sentido el ejercicio por parte de los Papas y la Curia de determinadas funciones de gobierno eclesiástico cara a las Indias en materias de su exclusiva competencia y siempre a requerimiento del gobierno español.

No hay duda —dijimos en ocasión precedente— de la fuerza de toda esta tesis, tal y como ha quedado expuesta; el criterio en ella mantenido se abona, como indicábamos al enunciarla, por el vigor que tienen en derecho el silencio del superior, la costumbre y el paso del tiempo, que llegan no sólo a consolidar una interpretación de la norma, sino a introducir normas nuevas, lo que para el caso del Patronato indiano no ha dejado de ser también recordado por la doctrina. Ahora bien, dentro del acierto de base que pueda concederse a esta tesis no dejaremos de advertir que el valor del silencio, y aún de la aparente aquiescencia de la Santa Sede a la interpretación extensiva creciente de los derechos patronales, ha de interpretarse a tenor de la doctrina jurídica sobre el silencio como fuente de conocimiento de la voluntad del superior, y la luz de las concretas circunstancias en que aquella aquiescencia se dio.

Ayala mismo, acabamos de ver cómo recurre al silencio de Roma en favor de la aprobación implícita, ha escrito como canonista rebajando notablemente la fuerza autorizante del silencio en la vida jurídica.

Y, por su parte, el argumento de Gutiérrez de Arce de que la Santa Sede protestó ante determinados abusos de la Corona, lo que para él

> constituye un exponente de la facultad innegable de la Santa Sede de oponerse a actuaciones extraprivilegiadas, lo cual no hace sino robustecer la interpretación de tolerancia aquiescente que ha de entenderse existente cuando tal censura no se produce,

se basa en unos hechos que pueden significar también que cuando la Santa Sede tuvo ocasión de protestar no dejó de hacerlo: es decir, las posibilidades de una efectiva intervención de Roma en las Indias eran poco menos que un sueño, habiendo de pasar a través del control español cualquier comunicación personal o escrita con América; y ante tal hecho –y visto que los reyes en verdad procuraban la expansión del catolicismo y servían esa causa con medios muy superiores a los que hubiese podido arbitrar la Santa Sede–, los Papas optaron por dejar hacer, sin asentir porque no querían y sin evitar porque no podían y reservando las protestas (arma inútil en la práctica que salvaría los principios al precio de envenenar las relaciones de conjunto con la monarquía española) para casos considerados muy graves. Estos razonamientos demostrarán al menos lo complejo de la cuestión; complejidad que, como acabamos de ver, no pocos autores resuelven u orientan por la vía de la aquiescencia papal, término que emplea por vez primera Cuevas, y que hemos de aceptar, si bien trasladándolo de la validez de la bula *Universalis* a la del Patronato Regio en Indias.

El contenido del Derecho de Patronato

Su valoración por Cuevas

El tercer punto que señalábamos como tocado por Cuevas es el del contenido del Derecho de Patronato, tal como aparece en la bula de 1508.

> Corta es la bula –escribe–, que se reduce a dar al monarca la exclusiva para mandar edificar templos y el derecho de presentación para los obispados al Pontífice, y para los beneficios eclesiásticos al Ordinario:

> pero el caso es que de esta antiquísima y sencilla bula y a título de patronato, se levantó todo un sistema de leyes y sus consiguientes interpretaciones (siempre en favor del monarca), interpretaciones que de hecho cercenaron notablemente las legítimas libertades de la Iglesia de Dios y como hemos dicho fueron su rémora y su martirio.

He aquí unas palabras de Cuevas que indican una enemistad contra el Patronato, en la línea de aquellas observaciones de Leturia, que arriba recogíamos, según el cual el padre Cuevas mantiene una

> interesante mezcla de simpatía y antipatía por la acción civilizadora de España en América...: simpatía hacia la acción libérrima y emprendedora de los conquistadores, hacia el celo de los primeros obispos y misioneros de la península y aún hacia la piedad personal de los reyes; pero que se trueca en aversión y ojeriza profundas para la organización fiscal y administrativa del Consejo de Indias en especial desde Felipe II y más particularmente en la faceta político-religiosa representada por el Patronato.

En efecto, una serie de afirmaciones de Cuevas tales como las que recogíamos hace un momento corroboran esta impresión.

> Poco conforme –nos dice– con la realidad histórica sería el concepto que nos formaríamos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el siglo xvi, si pensásemos que fueron una gloriosa armonía, si nos las figurásemos a la manera que los decoradores y grabadores de portadas del siglo xviii, como un paseo triunfal en que a guisa de reina, sobre áurea carroza sentada, procedía la Santa Madre Iglesia, por amplia senda de paz y libertad y a guisa, a su vez, de dóciles palafreneros los reyes católicos, cristianísimos y fidelísimos... Desgraciadamente no fue así. La Corona de España ciertamente es acreedora a nuestro filial agradecimiento, pues en conjunto, por ella nos vino la civilización y a fuer de católicos debemos agradecerles la defensa de la Iglesia contra todos sus enemigos, así como la energía con que mantuvo la fe incómule en su alta soberanía. Los reyes de España, además, con su ejemplo personal fueron el símbolo del respeto a la divinidad y a lo sobrenatural. Pero a pesar de todo esto, la situación del elemento humano de la Santa Iglesia, en manos del Gobierno español, dejaba mucho que desear, por razón de sus leyes, especialmente las del Regio Patronazgo, y del real dominio de los diezmos eclesiásticos.

Si de las afirmaciones generales pasamos a las particulares, Cuevas se detiene expresamente en la crítica, sea del sistema decimal sea del Patronato. Después de haber escrito el primero, especificando –no con todo el rigor histórico deseable– los métodos de percepción de los diezmos, a los que supone totalmente secularizados y cobrados en su totalidad por los oficiales reales, sin haber meditado en puntos no tan claros de tal cuestión que sólo posteriormente la doctrina ha sacado a la luz, concluye que

> tal sistema traía notables inconvenientes para la Iglesia porque se veía privada de la libre administración de sus rentas y sujeta a una especie de servidumbre, parecida a la que el liberalismo manso sostiene con fruición en algunas naciones bajo el nombre de dotación de culto y clero. Muy fácil era a los gobernadores, y lo solían hacer cuando ocurría alguna diferencia con los prelados, retener del todo las rentas o poner obstáculos a la entrega.

Todo lo cual constituye una actitud crítica hacia la obra legislativa y práctica del sistema decimal aplicado en Indias, actitud nacida no –como en tantos otros casos– desde un nacionalismo estatalista que hubiese querido una América menos influida por la acción evangelizadora, sino desde una especie de ultramontanismo, que hubiese querido unas Indias cristianizadas directamente por la Santa Sede, sin el condicionamiento que significaron a su acción de gobierno eclesiástico las facultades que en ese mismo terreno se arrogó –con mayor o menor base en las concesiones papales– la Corona.

Lo mismo que de los diezmos piensa Cuevas del Patronato:

> Aparte de este modo indirecto de subyugar al clero –los diezmos–, hacíanlo directamente por medio del famoso patronato o patronazgo de Indias. Los reyes de España, o en virtud o con ocasión de él, en todo lo que no fuese potestad de Orden, ejercían de hecho más autoridad, aún en materias eclesiásticas que el mismo Romano Pontífice... En virtud de todo este sistema de leyes, de concesiones obtenidas anterior y posteriormente, de costumbres dizque inveteradas, y de corruptelas, ejercían los reyes una autoridad que parecía pontificia... Aunque el tono con que las intimaban nada tenía de pontificio... Por supuesto que los religiosos de todas órdenes y con especial fruición la Compañía de Jesús, fueron incluidos en los daños y provechos,

> máxime en los daños del patronazgo... Lo más desagradable tal vez del patronato es el empeño en aislarnos de Roma.

Y, hablando de la Recopilación de Leyes de Indias,

> todos los veinticuatro libros del libro primero, con un conjunto de seiscientas noventa leyes, con su innumerable prole de reales cédulas, decretos virreinales o de las audiencias, e interpretaciones de los gobernantes, tenían, desde el patriarca de las Indias hasta el más triste sacristán, desde los concilios provinciales hasta los hospitalejos de indios, completamente atados, en forma que, queriendo abusar el monarca o sus subalternos, podían tener a la Iglesia, y de hecho la tuvieron en muchos casos, en bien dura y humillante condición... Agravábase el rigor del Patronato por la interpretación prácticamente inapelable que le daban los virreyes, algunos de ellos de carácter déspota y quisquilloso, así como por el espíritu de la época de excesivo pundonor, que degeneró en molesta y ridícula puntillosidad.
>
> Interminables nos haríamos —continúa siempre el autor de la *Historia de la Iglesia en México*— refiriendo los casos de desavenencia, querellas y pleitos que ocurrían entre autoridades eclesiásticas y civiles. Muy recientemente se ha soltado la especie de querer presentarlas como un fruto de la unión de la Iglesia y el Estado. La historia, en armonía con el sentido común, nos dice, sin embargo, que éstos eran amargos frutos no de la unión, sino de la desunión, o en otros términos, de lo que pudiéramos llamar liberalismo del siglo XVI. En virtud de la autoridad y humos que les daba el patronazgo, usurpaban algunos de esos mandones la autoridad y privilegios de la Iglesia aún en el fuero respetado por la ley escrita... Agravante del real patronazgo fue sin duda el de la inflexibilidad que caracterizaba a toda la legislación española, sin mirar muchas veces lo que pedían las necesidades del país y de la nueva cristiandad. Se nos imponían personas, instituciones y procedimientos del viejo continente y todo ello por la suprema razón de que así se hacía en España... De otros males de gran trascendencia en la Iglesia de la Nueva España, son responsables los ejecutores del real patronazgo.

Regalismo y liberalismo en la América virreinal

Aunque Cuevas intercala en esta serie de acusaciones textos de cartas y otros documentos en que los obispos y regulares en Indias protes-

tan contra los abusos que del Derecho patronal se hacían, a modo de prueba de sus afirmaciones, no podemos por menos de considerar éstas como excesivamente genéricas y poco documentadas. Resalta sobre todo la acusación de liberalismo que se hace a los monarcas y a los gobernadores de Indias, pues el contraste entre el liberalismo y el regalismo es tan fuerte, sus principios inspiradores tan disímiles, que acusar de liberal al sistema de gobierno, o la ideología que lo inspiró en la España del siglo XVI, no parece que se pueda admitir. Ciertamente que el liberalismo decimonónico, que tanto parece preocupar a Cuevas, pretendió utilizar, y utilizó, prácticas regalistas, heredadas de siglos anteriores, y que en cuanto que eran métodos para someter la Iglesia al Estado, resultaron útiles a los gobiernos de la época liberal. Será interesante realizar un examen del tratamiento que da Cuevas al regalismo de los sistemas políticos que se establecieron en América a raíz de la independencia; el tema está perfectamente en línea con cuanto nos ocupa en este trabajo y podríamos entrar en él, si el análisis de la totalidad de los problemas de índole jurídica que trata Cuevas en los cinco tomos de su obra no sobrepasase con mucho a la extensión que pueden tener estas páginas. Deberemos limitarnos, por ello, al punto que estamos tratando, es decir, el origen del Patronato y su valoración por parte del autor que nos ocupa; pero sin duda cabría —y el tema queda insinuado para su estudio— extenderse mucho más a través del extenso muestrario de opiniones que Cuevas nos da sobre la regulación jurídica de la Iglesia indiana (y del que hemos ofrecido un resumen al iniciarse estas páginas).

Limitándonos ahora a nuestro objeto y discrepando de Cuevas en su comparación entre el ejercicio patronal de los derechos presuntamente poseídos por los reyes y el sistema liberal, debemos insistir en que la herencia regalista fue valorada y utilizada por el liberalismo del siglo XIX y XX; pero no podríamos en cambio decir que haya similitud entre regalismo y liberalismo como formas de concebir el papel de la Iglesia y el Estado en sus mutuas relaciones, aunque pueda haberla en algunos de sus efectos.

El sistema regalista

Sin entrar en un análisis del sistema liberal, que nos llevaría lejos, conviene recordar que el regalismo parte de la convicción de una mo-

narquía de derecho divino, en que recaen por voluntad divina una serie de prerrogativas sobre materias eclesiásticas, en orden a lograr la felicidad sobrenatural de los miembros de la sociedad. El punto central del pensamiento regalista es que Dios es el autor tanto de la Iglesia como del Estado, o si se quiere de la sociedad civil; que ambas existen para mejor procurar la salvación eterna de todos los hombres; que cada uno debe servir a este fin según sus propias esferas de ejercicio del poder; y que la distribución de los poderes –todos los cuales Él posee y confía a sus delegados o vicarios, los pontífices y reyes– la ha realizado el propio Dios según su voluntad. El litigio, o las dificultades, surgen cuando se trata de precisar qué poderes en concreto han sido confiados por Dios al papa y al rey, o mejor, a las autoridades eclesiásticas y a las civiles.

El regalismo, como doctrina, da una respuesta a este interrogante, y como praxis es la aplicación de esa doctrina, a cuyo tenor Dios confió –en síntesis– a las autoridades eclesiásticas fundamentalmente las cuestiones dogmáticas y culturales, y a las autoridades civiles todas las restantes, tanto en materias espirituales como temporales.

Estamos ante lo que en otro lugar hemos denominado «doctrina del poder indirecto del Estado en lo espiritual», doctrina que encontramos claramente expuesta en el siguiente texto, que procede de un *Informe* del Colegio de Abogados de Madrid, redactado en tiempos de Carlos III:

> Hay una diferencia notable entre los dos gobiernos o potestades supremas. Tiene la eclesiástica en su centro una limitación puesta por el Altísimo; con que no ha querido estrechar a la temporal. No es algún discurso de verosimilitud; es una verdad fundada en la Escritura. Dentro de la Iglesia y de un reino católico, reside la potestad suprema independiente de los príncipes, para resistir al uso de la disciplina, cuando perjudica verdaderamente al Estado; pero en el imperio temporal no hay poder independiente que resista a las leyes del soberano. Y la razón de esta diferencia es muy propia e inseparable de la naturaleza de los gobiernos. Dentro del temporal fuera verdadero cisma, si no fuese única la potestad suprema. Y así se ha visto peligrar la monarquía romana, cuando sus príncipes han intentado dividir el gobierno: pero el de la Iglesia, lejos de embarazarse, está fundado según los padres en el lazo armonioso, suave y firme de ambas potestades. De suerte, que para verificar que la potestad de la Iglesia

> está dada *in aedificationem, et non in destructionem* (como afirma san Pablo), quiso el autor divino dejar dentro de su cuerpo fijos los límites con una potestad independiente, cual es la de los príncipes, que contuviese el exceso de los que ejercen la eclesiástica.

Y, si hubiese alguna duda en esta interpretación de la voluntad divina, aún se podrá argüir que incluso los Papas lo han entendido así, cuando se alega para ejemplo el texto de la Real Cédula de 14 de julio de 1765, en que Carlos III recuerda

> la distinguida calidad que por la bula de Alejandro VI me asiste de vicario y delegado de la «silla apostólica»; y en virtud de la cual, compete a mi real potestad intervenir en todo lo concerniente al gobierno espiritual de las Indias, con tanta amplitud, que no sólo me está concedida por la Santa Sede sus veces en lo económico de las dependencias y cosas eclesiásticas, sino en lo jurisdiccional y contencioso, reservándose sólo la potestad de orden, de que no son capaces los seculares.

Y, todo ello, ya que no «repugna el que en príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica», pues los reyes poseen «por divino instituto el venerado carácter de vicedioses en la tierra; no sólo en cuanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a los infieles» (Álvarez de Abreu). Y aún distinguirán los autores regalistas entre las materias absolutamente sagradas y espirituales, que caen bajo la jurisdicción eclesiástica, como es el caso de los sacramentos, mientras tocan al poder real las cosas temporales y el Derecho de Patronato, hasta llegar a pedir para los reyes algunas funciones o jurisdicciones para las que se exigiría poseer el sacramento del orden.

Tan curiosa mezcla de argumentos, a veces contradictorios, que lleva al regalismo a sostener la posesión por parte del rey de derechos que a la vez le son inherentes a la Corona por voluntad divina y le han sido concedidos por los Papas, ha movido a los autores más modernos a distinguir tres épocas en la historia de la Iglesia indiana: el período patronal (siglo XVI), en el que el rey es patrono de las iglesias de Indias por la bula de Julio II; el período vicarial, en que el rey es vicario de la Santa Sede, título mucho más amplio que el de patrono, por la bula de Alejandro VI *Inter caetera* de 4 de mayo de 1493; y el

período regalista, en el que el rey posee la jurisdicción eclesiástica como una regalía mayestática propia de su soberanía. La pervivencia de cada tesis en la época siguiente no prueba la debilidad de esas tesis, sino la lenta evolución de las mismas, que se confunden y mezclan hasta el final mismo del dominio español en América. Sólo mucho más tarde ha podido la doctrina distinguir y separar conceptos, y ello con posterioridad a la obra de Cuevas, que evidentemente no posee las ideas lo bastante claras como para haber llevado a efecto la distinción que, después de haberle leído y conocer todo el resto de la bibliografía y los documentos de aquellos siglos, han podido hacer Leturia, Giménez Fernández y la mayoría de los autores de nuestros días.

Conclusión

Vamos a concluir aquí esta exposición de las ideas de Cuevas sobre los orígenes y el valor del Derecho de Patronato. Sus imprecisiones y errores no son tan excepcionales como alguien podría suponer: aparecen constantemente en historiadores generales, poco atentos a las investigaciones de los especialistas en la historia jurídica. Valga como ejemplo el siguiente texto, tomado de la prestigiosa *Nueva Historia de la Iglesia*, de Rogier, Aubert y Knowles:

> Cuando España se presentó, al lado de Portugal, como nación marinera y descubridora, los Papas concedieron también a los reyes católicos lo que antes habían concedido al rey de Portugal. Ya en 1501 se les reconoció todos los diezmos de Indias. Y una bula de 1508 les otorgó todos los derechos de patronato, el derecho de presentación para los beneficios y monasterios existentes en todos los obispados ya erigidos o que se erigiesen, y el derecho de fijar y cambiar los límites de las diócesis. Adriano VI aseguró incluso a su antiguo discípulo Carlos V que el envío de los misioneros debía ser considerado por sus superiores legítimos como misión canónica, esto es, como algo oficial de la Iglesia. De esta manera también el rey de España se convirtió en cierto modo en predicador de la fe, con el derecho y el deber de designar, enviar y mantener a los misioneros, los cuales podían ser mandados incluso contra la voluntad de los superiores de la Orden, si éstos, por negligencia, no hubieran puesto a disposición ningún personal.

> El rey de España –ésta fue pronto la convicción de muchos misioneros y juristas– ejercía, en las cuestiones eclesiásticas de su imperio americano, un vicariato, que se basaba en el deber de misionar, impuesto por el Papa. La Santa Sede rechazó desde luego estas ideas, y en el siglo XVIII incluyó en el Índice una obra que exponía la función misional de la potestad civil.

Para calibrar las imprecisiones y errores en que este solo párrafo incide, bastará recordar que: 1) en el texto parecen distintos «todos los derechos de patronato» y el «derecho de presentación», dando a entender que los primeros son diferentes del segundo y mucho más amplios, cuando en realidad el Patronato consiste en puridad casi tan sólo en el *ius presentationis;* 2) la bula de 1508, de Julio II, no concedió el derecho de fijar y cambiar los límites de las diócesis, derecho que la Santa Sede reconoció a los reyes vez por vez al erigir algunas diócesis pero nunca de modo general y desde luego no en la concesión del Patronato; 3) la intervención de Adriano VI fue diferente de como aquí se la describe en favor de Carlos V, y no se concretó en ese derecho de la *missio* canónica por otra parte descrito aquí de manera tan imprecisa; 4) el derecho de enviar misioneros y el deber de evangelizar, con la no necesidad de la autorización de los superiores respectivos, están más en relación con las bulas *Inter caetera* y *Piis fidelium* de Alejandro VI que con la *Exponi nobis* de Adriano VI; 5) la tesis vicarial no es una tesis temprana y tardó bastante en consolidarse, a la vez que no todos aceptan su origen papal inmediato; 6) la Santa Sede no llegó a pronunciarse especialmente sobre ideas, si se exceptúan las discusiones en el seno de la Congregación de Propaganda y de algunas protestas aisladas, que no autorizan a hablar de una postura oficial romana debidamente manifiesta; 7) la condena de la obra de Solórzano, a quien sin duda se refiere el texto, no debe su razón de ser a la exposición de la función misional de la potestad civil, o al menos estas palabras no describen adecuadamente su contenido, aparte de que no fuese esa condena única en el siglo XVII, como parece sugerir el texto.

En consecuencia, no podemos admirarnos de los errores de Cuevas; hay que valorar la aparición en él de un inicio de espíritu crítico no apriorístico, que le separa de las historias antiespañolas de la época anterior y le convierte en el pionero de la moderna crítica, que desde luego ha poseído conocimientos y datos mucho más desarrollados que

los suyos, pero que de él arrancó para la moderna revisión científica de muchos aspectos de la labor evangelizadora. Y, en fin, al repasar su obra, lo que aquí no hemos hecho sino comenzar, nos damos cuenta de la necesidad en que estamos de acometer el examen crítico de las tesis sostenidas por los historiadores acerca de la Iglesia indiana, muchas de las cuales precisan un profundo nuevo análisis.

Capítulo IX

EL PATRONATO INDIANO EN LA HISTORIOGRAFÍA ECLESIÁSTICA: PERÚ

Introducción

El 12 de junio de 1953, en Lima, firmaba el padre Rubén Vargas Ugarte la «Introducción» al tomo I de su *Historia de la Iglesia en el Perú*, cuyos tomos II, III, IV y V habían de aparecer sucesivamente en Burgos (España) en los años 1959, 1960, 1961 y 1962. El autor iniciaba su texto citado con las siguientes palabras:

> Hace cerca de treinta años que concebí el proyecto de escribir la Historia de la Iglesia en el Perú. Me movió a ello el ejemplo de un hermano mío en religión, el R. P. Mariano Cuevas, cuyo trato y amistad alcancé a disfrutar así en España como en su patria, México, y al cual se debe la mejor Historia de la Iglesia en aquel país que hasta ahora se haya escrito. Influyó también el hecho de carecer nosotros, no digo ya de una historia extensa y bien documentada, pero ni siquiera un compendio recomendable. Y sin embargo la Historia de la Iglesia en el antiguo virreynato del Perú es tan digna de conocerse como la del Virreinato mexicano.

Evidentemente, el padre Vargas Ugarte consiguió su objetivo: en cierto modo su Historia mantiene un perfecto paralelismo con la *Historia de la Iglesia en México* del padre Mariano Cuevas, cuyos cinco volúmenes se publicaron a su vez entre 1921 y 1928. Otras Historias de la Iglesia en América han ido apareciendo con el tiempo, referidas a la totalidad del territorio que llegaron a dominar los españoles o a partes del mismo, así como a las zonas no hispánicas. Cabe destacar entre ellas, como más recientes o más ambiciosas o mejor difundidas, las de

Ybot León; Lopetegui, Zubillaga y Egaña; Bruno y Dussel. Cada una posee sus características propias, y mencionarlas no es en modo alguno olvidar otras; pero no hay duda del paralelismo que une a las de Cuevas y Vargas, hijas de un propósito en cierto modo común, de una misma idea, y trazadas ambas según una sistemática muy similar para llegar a unos resultados asimismo semejantes.

Nos hemos ocupado ya del concepto del Patronato en Cuevas, y al hacerlo sugeríamos que no debemos olvidar que los trabajos de los especialistas, y en concreto de los historiadores del derecho, no llegan al gran público, y ni siquiera al público culto, sino a través de la obra de los historiadores generales. Varias generaciones de lectores interesados en conocer la historia eclesiástica mexicana se habrán acercado ya a su estudio a través de los cinco volúmenes de Cuevas; si nos ocupamos de analizar el tratamiento que en ellos se da a los temas jurídicos, sabremos qué ha llegado de éstos hasta hoy a conocimiento de los no especialistas, y estaremos en las mejores condiciones para orientar el futuro trabajo de los historiadores de la Iglesia.

La historia de la Iglesia en el Perú: la obra de Vargas Ugarte

El mismo argumento obliga a interesarse por el tema patronal en la *Historia* de Vargas Ugarte. En efecto, mis estudios acerca de Cuevas sirvieron para comprobar que no siempre los historiadores generales —en este caso los de la Iglesia— han podido conocer con el necesario detalle todos los temas de que se ocupan, y entre éstos fácilmente los jurídicos se les escapan, si no por completo, sí lo bastante como para que con frecuencia aparezcan estas cuestiones defectuosamente tratadas en los Manuales de Historia Eclesiástica, aunque sean óptimos y resulten de habitual consulta entre los interesados y estudiosos.

La atención a los temas jurídicos

Señalé entonces que Cayetano Bruno, al redactar su monumental obra, prestó a las materias jurídicas una atención notable que se echa de menos en la bibliografía del mismo tipo. Ello obedece sin duda a la conocida formación jurídica de Bruno, mientras que Cuevas —como

ya hemos dicho– escribía en un tiempo en que los temas jurídicos, y en particular los canónicos, aún no habían despertado la atención de los especialistas, y tuvo por tanto que moverse en los más difusos linderos de la historia general; el movimiento científico que ha señalado dentro del campo de ésta el interés de las cuestiones sociales, económicas, jurídicas, etcétera, no llegó Cuevas a conocerlo, mientras que Bruno se mueve plenamente dentro de él.

Estamos, pues, ante dos modos diferentes de concebir la historia, y no podemos reprochar a Cuevas el haber sido un historiador típico de su momento, en el que sin duda trabajó con resultados muy superiores a cuantos le habían precedido en la misma tarea. La necesidad de atender específicamente, y con criterios propios de tales ramas de la historia, al resultado de los trabajos de los especialistas en las instituciones, la sociología, etcétera, la encontramos ya en las grandes historias de la Iglesia más recientes, tales como las dirigidas por Jedin o Rogier-Aubert-Knowles, pero lógicamente no la sintió Cuevas, que utilizó los datos relativos a estos aspectos del saber histórico sin problematizarse sobre su diferenciación sistemática dentro de un tratado general de historia eclesiástica.

Y si tal cabe afirmar de Cuevas, más arriba hemos aludido a la falta de precisión –en ocasiones se trata de errores claros y llanos– con que aquellas otras historias más modernas plantean las materias relativas a las instituciones jurídicas, o explican el juego de éstas en el conjunto de los hechos del pasado. Comprobar hasta qué punto este fenómeno se repite en Vargas Ugarte tiene, pues, un doble interés. Utilizando el Patronato como base, como elemento de contraste, por un lado, podremos ver hasta qué punto la *Historia de la Iglesia en el Perú* ha sido elaborada teniendo en cuenta los datos apartados para su conocimiento por los historiadores de las instituciones jurídicas; por otro, añadiremos nuevos elementos al análisis que en ese mismo sentido venimos llevando a cabo para valorar las aportaciones de conjunto de la historiografía eclesiástica en relación on la Iglesia en Indias.

Metodología y sistemática

Vargas Ugarte, autor de una *Historia Civil del Virreinato del Perú*, que escribe en época bastante reciente, conoce bien a los historiadores

modernos, y confiesa tratar de igualarse a ellos en el tratamiento sistemático de las materias que le ocupan. Rechaza por ello el método cronológico –que fue el seguido por Cuevas–,

> más propio de los anales y de las historias particulares que de una historia general, para encerrar en diversos capítulos los aspectos más notables de la actividad de la Iglesia y de sus confalonieros de avanzada. De este modo, creo que se consigue dar unidad al relato y se evita al mismo la monotonía de la ilación continuada y sin cesuras.

Se obvia así el peligro que, al ocuparnos de Cuevas, señalábamos:

> Aún no conoce el lector el sistema de erección de obispados, ni el significado del sistema patronal que presidió las erecciones, cuando se le ofrece el estudio del nacimiento de una diócesis; y ello en virtud de un criterio temporal muy discutible, puesto que el origen del Patronato, lo atribuyamos –que en ello no entramos de momento– a las bulas alejandrinas o a la *Universalis Ecclesiae* juliana, es en todo caso muy anterior incluso a la conquista de México.

Vargas dedica al Patronato Indiano un capítulo completo de su Libro segundo dentro del Tomo I; libro al que en su «Introducción» llama parte, cuando escribe:

> He dividido la materia (se refiere solamente al tomo I) en dos partes bien distintas; en la primera (luego en el índice aparecerá como Libro Primero), que comprende cinco capítulos, estudio lo que pudiéramos llamar el medio en todos sus aspectos y servirá para introducir al lector en el terreno familiarizándolo con el hombre y el paisaje; en el segundo (el mencionado Libro Segundo), entro de lleno en la epopeya de la evangelización de este Nuevo Mundo y, como ya se deja entender, dada la enorme extensión del Virreinato y la variedad de los sucesos, he tenido que abandonar el método cronológico.

Afirmaciones que, por otra parte, no impiden que los cinco volúmenes de que consta la obra completa estén cronológicamente periodificados: el I abarca de 1511 a 1568; el II, de 1570 a 1640; el III, de 1640 a 1699; el IV, de 1700 a 1800; y el V, de 1800 a 1900. Ello obligará al autor, en fin de cuentas, y dentro de la lógica de su sistema, a una repetición cíclica de temas a lo largo de los cinco tomos. Así, por

ejemplo, el capítulo XII del tomo I lleva por título «Inquisición»; idéntico título se repite como capítulo IX del tomo III y otra vez como capítulo VII del tomo IV. Los concilios de Lima son objeto de tratamiento en el capítulo VII, tomo I, que se ocupa de los dos primeros y de la Visita de las Diócesis bajo el epígrafe «Organización de la Iglesia»; epígrafe que no va a volver a repetirse en los tomos siguientes, mientras que el capítulo II del tomo II se titulará «Santo Toribio y el Tercer Concilio Limense», no tratando sino de ese asunto y dejando para el sucesivo capítulo III la «Visita de la Arquidiócesis»; en el tomo III la visita pastoral se separa de los concilios y aparece en capítulos destinados a otros temas, mientras ningún capítulo toca materia conciliar; los concilios cuarto y quinto de Lima han sido situados en el tomo I en ese capítulo III sobre la «Visita», manteniendo el criterio de unión entre concilios y visitas que el tomo III abandona, al no celebrarse concilios en el período de que se ocupa; finalmente, el capítulo X del tomo IV trata en exclusiva de «El Concilio Provincial de 1772».

Otro ejemplo puede ser el tratamiento dado a las relaciones de la Iglesia con el poder civil, cuya ordenación sistemática aparece como sigue: en el tomo I, ningún capítulo hay específicamente destinado a este tema, en cuanto relaciones políticas Iglesia-Estado en el marco doctrinal, pero en el capítulo V contempla los avatares políticos que afectan a ambas sociedades en el marco del Perú recién conquistado, bajo el título «La Iglesia durante el período de las luchas civiles»; el capítulo VIII del tomo II se titula «La Iglesia y el Poder Civil»; el capítulo VI del tomo III lleva el título de «Controversias con el poder civil»; en la misma idea se insiste al poner como epígrafe del capítulo VI del tomo IV «Desavenencias con el poder civil»; y referido el tomo V a la independencia de las antiguas colonias, sin aparecer un epígrafe similar en ninguno de sus capítulos, a lo largo de todo el volumen está presente la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado.

Algo similar a esto último, con referencia a la totalidad de los cinco volúmenes, podría decirse acerca del Regio Patronato. Como quedó indicado, le está destinado un capítulo específico, el IX del tomo I: «El Patronato Indiano». Fuera de él, la palabra Patronato no vuelve a aparecer en el índice de los volúmenes –ni en los epígrafes ni en los subepígrafes de ningún capítulo– hasta precisamente el tomo V, que trata ya del Perú independiente, y en cuyo capítulo XIII uno de los subepígrafes es «Concesión del Patronato al Gobierno del Perú». Sin embar-

go, el Patronato está presente a lo largo de toda la obra, y encontramos su presencia constantemente, pues constantemente se ocupará el autor de provisión de cargos eclesiásticos, erección de diócesis, cobranza de diezmos, injerencia del poder civil en el campo eclesiástico, etc., todo lo cual está directamente conectado con el ejercicio del derecho de Patronato.

Lo específico de ese capítulo XI del tomo I sobre «El Patronato Indiano» es que en él se estudia la institución tal como fue y tal como el autor la juzga; en adelante, los volúmenes sucesivos nos situarán ante el ejercicio, correcto o abusivo, del derecho patronal. Y como es obvio, lo que más nos interesa a los fines de este trabajo es precisamente conocer el concepto que el autor tiene del Patronato y el juicio que éste le merece. Para lo cual nuestra principal fuente ha de ser ese capítulo dedicado al tema en el primer volumen de la obra.

La definición del Patronato

Capítulo que se abre con una definición del Patronato, que para Vargas consiste en «la tutela o como paterno oficio que se ejerce sobre cosas y personas»; «tuvo su origen el nombre en la legislación romana y en ella surgió el derecho de Patronato que la ley concedía a los patronos sobre sus libertos o manumisos». A este concepto originario se superpondrá más tarde uno nuevo, el canónico:

> El Patronato canónico tiene otro sentido y viene a ser el privilegio o concesión de presentar a un beneficio eclesiástico vacante que otorga a alguno aquel a quien por derecho compete el nombramiento, o sea la Iglesia.

Visión ésta un tanto restringida del Patronato, que no necesariamente se había de identificar con el derecho de presentación, pues, como escribe Postius,

> ni el patronato implica la presentación ni la presentación el patronato, porque el derecho de presentación consiste en la facultad de presentar al clérigo que se quiere instituir o promover a un oficio o beneficio vacante, y esta facultad puede no estar incluida en el derecho de patronato, que es la suma de honras, utilidades y cargas que por

concesión de la Iglesia corresponden a los fundadores de iglesias, capillas y beneficios y a sus causahabientes.

Esta definición de Derecho de Patronato la ha tomado Postius del Código de Derecho Canónico de 1917, canon 1448, pero el propio autor ha de reconocer también, con referencia a la época histórica en que España recibe ese derecho, que «El Real Patronato es el derecho de patronato y de presentación concedido por la Santa Sede a los Reyes Católicos en las iglesias de España y de sus antiguos dominios», definición en la que sin embargo tiene buen cuidado en diferenciar entre «patronato» y «presentación». La idea de la amplitud del derecho de Patronato es común a la doctrina, y recogiendo y resumiendo la más actual lo definen Tau y Martiré como el «conjunto de facultades ejercidas por el rey en cuestiones relativas al régimen y disciplina de la Iglesia».

De hecho se trata de una institución medieval, que se utilizó como medio de incorporar a los príncipes y señores cristianos a la empresa de expansión europea del cristianismo, que sin ellos no hubiese sido realizable. Solamente en fecha muy tardía la Santa Sede se encontrará en condiciones de hacerse directamente cargo de las empresas misioneras; durante siglos hubieron de cargar los señores temporales con las dos obligaciones que constituían la base efectiva de la cristianización: fundación de iglesias y monasterios y dotación de oficios y beneficios para el mantenimiento del clero. A cambio de estas imprescindibles prestaciones, o como estímulo para animarles a realizarlas, los señores recibieron de la Santa Sede una suma de privilegios enormemente variada, según los tiempos y lugares; si a todos ellos se los puede englobar bajo la genérica acepción de patronato, derecho de patronato o derechos patronales, dependiendo en cada caso de la efectiva concesión pontificia el contenido del mismo, es cierto que lo más frecuente fue otorgar el derecho de presentación; en virtud de éste, el señor que fundaba y dotaba un oficio o beneficio adquiría el derecho de presentación sobre el mismo, y a esta institución más que a ninguna otra conviene el nombre de Derecho de Patronato.

El inicio y desarrollo de la expansión europea en el Atlántico, obra sobre todo de navegantes portugueses y castellanos, significó un amplio esfuerzo cristianizador para el cual el sistema del patronato medieval resultó ser un instrumento de notoria eficacia; tanto, que el Patronato Indiano ha pasado a la historia como el paradigma de la institución. Has-

ta tal punto es así que, siendo como indicamos el patronato de origen medieval, se ha afirmado que

> está hoy admitida generalmente la división de la Historia de las Misiones católicas en cuatro partes, de las cuales la primera corresponde a la expansión de la Iglesia católica en el mundo grecorromano; la segunda, al desarrollo de la misma en la Edad Media; la tercera, al desenvolvimiento del Catolicismo en la Era de los Patronatos, y la cuarta, a su dilatación bajo la dirección de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (Egaña).

La Propaganda Fide no nace sino en el siglo XVII —Gregorio XV la estableció en 1622—, cuando por fin Roma se encuentra capacitada para afrontar directamente la labor misional; hasta entonces, corre según la doctrina la era de los Patronatos, que se identifica con el gran momento de los descubrimientos oceánicos, y que alcanza su culmen bajo Felipe II de España, con cuyo reinado comienza la plena actuación del Patronato Regio.

El contenido del Patronato

A esta conclusión se atiene Vargas cuando escribe:

> En nuestro caso, a los Reyes Católicos, fundadores de todas las Iglesias de América y de todos los beneficios mayores y menores que en ellas se crearon, les fue concedido por los Sumos Pontífices, el privilegio de presentación a todos los beneficios eclesiásticos. Por sucesivas ampliaciones, les fueron concedidas otras gracias, como la administración de los diezmos y el de señalar los límites de los Obispados. De este modo y de una manera gradual vino a quedar en manos de los Reyes todo cuanto se relacionaba con la Iglesia y sus limitaciones, sin que nada se les escapara.

Hay que deducir de aquí que, para el autor, 1.º) a los Reyes Católicos se les concedió primeramente el derecho de presentación, 2.º) lo que fue luego ampliado con la concesión decimal, y 3.º) con la de señalar los límites de la diócesis, 4.º) añadiéndose posteriormente otras gracias que no especifica pero que permiten que a los Reyes nada se

les escape en relación con el gobierno de la Iglesia, 5.º) reuniéndose todo ello bajo el título genérico de Derecho de Patronato.

Para ser más exactos, al analizar el pensamiento de Vargas, es aún necesario tomar en cuenta, en relación con el anterior, un nuevo párrafo del mismo capítulo que se inserta seguidamente:

> Sin embargo, como ya lo han advertido otros, esta concesión o privilegio otorgado por la Sede Apostólica, cuyos alcances y extensión debían ser regulados por el mismo que había concedido la gracia, vino en la práctica a constituir un derecho y así se lo llamó sin ambages.

Cabe ofrecer de este texto dos posibles interpretaciones: el autor distingue entre «gracia» y «derecho», y el Patronato era lo primero y no lo segundo, de modo que no se puede hablar técnicamente del Derecho de Patronato; o para él existe el derecho patronal, y entonces lo que pretende hacernos notar es que este «Derecho» había sido concedido graciosamente, sin que los monarcas tuviesen derecho al mismo. Es muy posible que ambas explicaciones coincidan; es decir, que la idea clave de Vargas es que el Derecho de Patronato no pertenecía a los monarcas sino en virtud de la concesión papal, por lo cual constituyó siempre una gracia, cuyo contenido tocaba precisarlo al concedente; cualquier interpretación, y más si resultaba lata y abusiva, del beneficiario –los Reyes– siempre sería por tanto ilegítima. Tal parece ser el modo más lógico de entender el pensamiento de Vargas Ugarte según él mismo lo expone.

Contrasta desde luego con esta total gratuidad de la concesión la propia afirmación de Vargas en que reconoce que los Reyes fueron «fundadores de todas las Iglesias de América y de todos los beneficios mayores y menores que en ellas se crearon». Entramos así en contacto con el tema del carácter oneroso del Patronato, que se concede a cambio de unas prestaciones regias. Ciertamente que la doctrina moderna, ya desde el siglo XIX, afirmará que «el único título del Real Patronato de Indias es el privilegio o concesión pontificia» (Gómez Zamora); pero nadie ha dejado de reconocer que el cumplimiento de las obligaciones da a éste un derecho a las gracias que constituyen su contrapartida: «debetur patrono honor, onus, emolumentum, ut praesentet, praesit, defendat, alatur egenus» (Álvarez Guerrero); y tiene el derecho su fundamento «en la erección, o en la dotación, o en la fundación de una

iglesia o beneficio eclesiástico» (Egaña). Tau y Martiré han señalado con suma precisión que

> en el derecho canónico se considera Patronato al conjunto de privilegios, con ciertas cargas, concedidos a los fundadores de iglesias, capillas o beneficios y a sus herederos. Sin embargo, por extensión, bajo ese concepto se otorgan concesiones a varios príncipes cristianos en lo relativo a la presentación de las personas para proveer cargos eclesiásticos. De ahí que el vocablo sirva también para comprender el conjunto de facultades de los monarcas en esta materia, aunque no correspondan estrictamente a su primitivo sentido.

La idea de «carga» aparece pues en todos los autores obligándonos a invertir los términos en que se expresa Vargas: no es que a los reyes, fundadores de todas las iglesias de América, se les conceda luego la gracia del Patronato, sino que a los reyes se les concede éste a cambio de que funden todas las iglesias de Indias. La precisión nos parece importante.

Es cierto que la doctrina áulica española de los siglos coloniales añade un nuevo elemento a considerar: la irrevocabilidad de la concesión, en cuya virtud podría decirse con Vargas que la gracia se transforma ilegítimamente en derecho en consecuencia de una interpretación jurídica de los autores españoles de la época. Pero esta interpretación solamente es admisible si aceptamos primero la idea de que no es derecho sino gracia, lo que contrasta con la onerosidad, con el «do ut facias»; y precisamente porque la Corona cumplió su obligación y fundó y dotó las iglesias y beneficios, los autores áulicos consideraron que no se les podía retirar el derecho que en consecuencia habían adquirido los reyes.

Distinto es el problema si lo vemos desde otro ángulo: el origen del Patronato como una regalía propia de la Corona, no como una concesión pontificia, planteamiento que también los juristas del Regalismo adoptaron por suyo en un determinado momento. La sensibilidad jurídica de Vargas no parece lo suficientemente fina como para captar este nuevo aspecto del problema. Ciertamente que va a traer a colación a los maestros del regalismo, pero de manera que nos permite comprender que se ha quedado en la superficie del análisis:

> vino a agravar el mal —nos dirá— la interpretación que a las leyes del Patronato regio dieron los gobernantes y juristas, hecho que no pudo

menos de alarmar a la Santa Sede y fue causa de la prohibición de la obra de Solórzano Pereira: *De Indiarum Jure*, decretada por la Sagrada Congregación. Si esto se hizo con este autor, sin duda alguna el más moderado de todos, ¿qué habremos de decir de Frasso, Ribadeneira, o Rodríguez Campomanes?

El origen del Patronato

El triple origen del derecho patronal

No olvidemos que precisamente entre estos autores nació y se desarrolló la tesis del origen del Patronato como una regalía nata de la Corona, tesis favorita de no pocos juristas del siglo XVIII. Regalía cuyo origen —hemos escrito en otro lugar— aparece entre los autores de los siglos coloniales como «doble y aún triple»: si del patronato estrictamente hablamos, fue concedido por Julio II en 1508 mediante la bula *Universalis Ecclesiae*, que en cuanto expresa y clara y precisa en sus términos, nunca admitió otra interpretación que la literal del patronato clásico, entendido como un derecho de presentación correspondiente al deber regio de fundar y dotar las iglesias; si del vicariato, que comprendería en sí el patronato y al mismo tiempo sería susceptible de una más amplia interpretación extensiva, su orgien lo serían las bulas alejandrinas de 1493, cuya indeterminación prestaría pie a una interpretación tan amplia como se quisiese; si de ambos, siempre podría hablarse de costumbres antiquísimas, derechos innatos, concesión directa de Dios a los monarcas, títulos que fueron constantemente alegados junto a los de descubrimiento, conquista y sostenimiento de las iglesias, que se consideran por sí mismos bastantes para otorgar el patronato sin precisarse intervención pontificia alguna;

> Por esta Bula —la de Julio II que concedió el patronato—, sin embargo, de serles ya debido a nuestros reyes, así por los antecedentes, como en consecuencia de las razones, que lo motivan, y fundan, se les repitió más expresa, e individualmente su concesión de propio movimiento de la Sede Apostólica, como dice la Ley: a cuya vista sólo puede entenderse dirigida la instancia, que de parte de nuestros reyes supone Solórzano, como una relevante prueba de Cathólica piedad, y reverencia de nuestros reyes a la Silla de San Pedro. Y aun

> con licencia de tan gran Varón, atendidas las palabras de la misma bula, las preces instantísimas de nuestros Reyes, sólo las entiendo dirigidas a y recaídas sobre la erección primaria de las Iglesias, y no sobre la concesión del Patronato (Rivadeneyra).

De donde parece concluirse que el Patronato, en opinión de Rivadeneyra –aún manifestando él mismo que va más allá que Solórzano–, era algo que los reyes poseían de antemano, por títulos propios, y no les fue en puridad otorgado por la bula *Universalis*; opinión que compartirán no pocos de sus colegas, de modo que Ayala Delgado ha escrito que

> el Patronato Real fue como hemos visto concedido por los Papas. Sin embargo, no deja de llamar la atención que al título pontificio se anteponga otro nada espiritual. «Por cuanto el derecho de Patronazgo Eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios a nuestra costa, y de los Señores Reyes Católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices...» (I, VI, I). En el fondo se trata de una aplicación más de las ideas generales expuestas: lo religioso se realiza a través de lo político.

Un triple origen, pues, del Patronato: la concesión papal, discutiéndose por la doctrina áulica si limitada a Julio II o también comprendiendo entre las bulas de concesión las alejandrinas de 1493; el título de descubrimiento, conquista, fundación y dotación, generadores estos hechos por sí mismos de un derecho que es previo a la concesión papal, de modo que más bien debe hablarse de reconocimiento por parte de la Santa Sede; y la innata regalía de la Corona, a que alude mi maestro Giménez Fernández cuando escribe:

> La llamada Regalía Soberana patronal, institución jurídica meramente civil por la que los reyes borbónicos españoles se arrogan la plena jurisdicción canónica en Indias, como atributo inseparable de su absoluto poder real, fundamentándolo en las doctrinas antipontificias del absolutismo, el hispanismo y el naturalismo.

Conscientemente hemos introducido en los pasados párrafos conceptos como el de vicariato y regalía, que Vargas no había utilizado

aún en aquellos de sus textos que hasta ahora hemos recogido. Y ello es así, porque conviene llegar con alguna idea preestablecida al respecto, para comprender y valorar mejor las sucesivas afirmaciones de nuestro autor.

El Patronato granadino y el Patronato indiano

Vargas conoce perfectamente la concesión del Patronato portugués con precedencia al español, y aunque no pudo hacer uso de la tesis de García Gallo al respecto de la traslación de privelegios portugueses a España, formulada con posterioridad al tomo I de su *Historia de la Iglesia en el Perú*, no dejó de fijar su atención en tan significativo hecho. Y seguidamente escribirá:

> Fernando el Católico, con la tenacidad propia de su carácter no descansó hasta arrancar al Pontífice, no obstante las resistencias de éste, el derecho de presentación. Más tarde, Alejandro VI, ante las reiteradas súplicas de los Reyes Católicos, extendió el privilegio que les había sido concedido para el reino de Granada por Inocencio VIII, a todos sus dominios ultramarinos, descubiertos o por descubrir. Por sus letras *Inter caetera*, de 4 de mayo de 1493, y *Eximiae Devotionis*, de la misma fecha, el Pontífice encomendó el cuidado espiritual de los habitantes del Nuevo Mundo a los Reyes Fernando e Isabel.

Y añade el autor a continuación, insistiendo en su idea de la transmisión de derechos portugueses, no tan común en la doctrina para el momento en que Vargas escribe y que como hemos dicho constituye una aguda observación de su parte:

> Dioles, obrando en conformidad con el espíritu y las ideas de la época, la jurisdicción temporal y espiritual sobre el nuevo mundo, que comenzaba a surgir al otro lado del océano y, especialmente, las mismas gracias que se habían concedido anteriormente a los reyes lusitanos;

y concluye:

> y la administración de los diezmos.

Aparece aquí como la primera concesión a los Reyes Católicos la del derecho de presentación, obtenida por don Fernando gracias a «la tenacidad de su carácter». Pero del contexto se infiere que tal derecho se obtiene para el reino de Granada, Canarias y Puerto Real. Posteriormente —también del contexto se deduce con evidencia que ahora se trata del descubrimiento colombino—, el mismo don Fernando logra de Alejandro VI una nueva concesión, y de manera expresa nos dice Vargas que ésta consistió en una expansión a las Indias del «privilegio que les había sido otorgado para el reino de Granada por Inocencio VIII», es decir, según las propias palabras de Vargas, el derecho de presentación, o sea, el Patronato. Aunque, a renglón seguido, aclarará el autor que lo que Alejandro encomendó a los Reyes Católicos fue «el cuidado espiritual de los habitantes del Nuevo Mundo».

Ya sabemos el concepto que Vargas tiene del Patronato. Pero notemos que: 1) hace aquí referencia indudable a la concesión de Inocencio VIII para Granada, llamándola «derecho de presentación»; 2) es sabido que Inocencio VIII concedió a los Reyes el Patronato sobre Granada; 3) Vargas afirma que para las Indias se dio a los Reyes el mismo privilegio que para Granada; y 4) privilegio que, si es el mismo, ha de ser el derecho de presentación de que ha hablado él mismo al citar a Granada, y que luego describe como «cuidado espiritual de los habitantes del Nuevo Mundo».

¿Identifica el autor estos tres términos, Patronato —que es sabido que se concedió para Granada por Inocencio VIII—, Derecho de presentación —que es a lo que se hace expresa referencia—, y «cuidado espiritual»? Es cierto que el autor no pudo reconocer los trabajos que, posteriormente a su obra, aclararon —hasta hoy de modo definitivo— una serie de cuestiones dudosas en torno al Patronato granadino; pero tales cuestiones se referían más a su extensión geográfica que a su contenido, y trataban de recomponer el texto de la bula del papa Inocencio, sólo parcialmente conocido hasta el momento, sin que en cambio fuese ignorado el Derecho patronal que para Granada se otorgó y que Vargas denominará «derecho de presentación». Subsiste pues el interrogante que acabamos de plantear. Para resolverlo el propio Vargas Ugarte nos ofrece otros elementos de juicio.

Las bulas alejandrinas y el derecho patronal

En efecto: las bulas a que se refiere Vargas en el texto que estamos analizando son la «*Inter caetera*, de 4 de mayo de 1493 y *Eximiae devotionis* de la misma fecha». Y en nota a pie de página añadirá:

> Fuera de las citadas, dio otra *Dudum siquidem*, de 26 de septiembre de 1493. Según Van der Linden, la bula *Inter caetera* se envió a España, desde Roma, en abril, y la segunda *Eximiae devotionis*, no obstante ser de igual fecha, se remitió en julio. Una tercera bula *Inter caetera*, de 4 de mayo de 1493, se envió en junio. Parece que el Papa tenía empeño en que el texto de las bulas fuese del gusto de Fernando. Éste envió a Roma como agente para este negocio al cardenal don Bernardino de Carvajal.

Frases que no van acompañadas de referencia bibliográfica alguna, aparte de la indeterminada de Van der Linden.

No puede menos que llamar nuestra atención la serie de inocentes imprecisiones, agudas intuiciones y a la vez falta de información en que incurre o de que da muestras Vargas Ugarte. Entre las intuiciones cabe destacar el haber prescindido de mencionar la bula *Piis fidelium*, que habitualmente se enumera entre las cinco bulas alejandrinas de 1493, y lo es cronológicamente y en cuanto que fue pedida y despachada conjuntamente con las demás, pero cuya temática la separa de las otras cuatro de un modo que tan sólo muy recientemente ha empezado a ser señalado por la doctrina, acostumbrada antes a hablar de las cinco bulas sin reparar en las grandes diferencias que aconsejan separar la *Piis* de las restantes. También debe notarse en el texto citado la referencia como de pasada a Carvajal, cuyo papel en las relaciones entre don Fernando y Alejandro VI había sido ya puesto de relieve por Giménez Fernández con anterioridad a la obra de Vargas, pero sin que éste pareciera conocer tal información.

En cambio, sorprende que en 1959 las noticias sobre datación de las bulas resultasen tan confusas en quien pudo perfectamente conocer para entonces no solamente a Van der Linden que escribió en el lejano 1916, sino una abundante bibliografía más reciente sobre la cuestión, que tan ruidosa había llegado a ser y tantos ríos de tinta que había volcado en torno a sí.

Ciertamente que Vargas, que acostumbra a poner al frente de sus capítulos una pequeña bibliografía, incluye en el caso de su capítulo sobre «El Patronato Indiano» la siguiente:

> Luis Pastor: *Historia de los Papas desde los fines de la Edad Media.* Tomo IV, p. 376. Id., Tomo XVI, Cap. IX. *Recopilación de las Leyes de Indias.* Título VI y IX. Solórzano: *Política Indiana.* Madrid, 1776. Lib., IV, Villarroel: *Gobierno Eclesiástico Pacífico.* Tomo 2. prte 2. Antonio Frasso: *De Regio Indiarum Patronatu.* Madrid, 1667. Antonio Joaquín de Ribadeneira: *Manual Compendio del regio Patronato Indiano.* Madrid, 1775. Ángel Gabriel Pérez: *El Patronato Español en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI.* Tournai, 1937.

Bibliografía a todas luces insuficiente, y en la que la presencia de una obra moderna más agrava que mejora el conjunto, puesto que en 1953 se disponía de publicaciones sobre el tema patronal indiano tantas y tan conocidas que hasta huelga el detenerse a recordarlas en un trabajo para especialistas, y que habían ido viendo la luz durante los siglos XIX y XX. Lo que viene a probar el escaso uso de la doctrina de los especialistas que tantas veces se descubre en las obras de carácter general, como indicábamos al comienzo de estas páginas.

Cuando, justamente en el mismo año en el que aparece el tomo I de la *Historia* de Vargas, publicaba Armas Medina su *Cristianización del Perú*, precisaba así la información sobre los orígenes del Patronato:

> El primer fundamento de la preocupación real lo encontramos en las bulas de Alejandro VI, que conceden a los Reyes de Castilla la posesión temporal de las tierras descubiertas a cambio de una serie de obligaciones de índole espiritual. La Corona tiene desde entonces el compromiso de ser la evangelizadora de las Indias, con carácter de exclusividad, ya que la concesión se hace extensiva a los sucesores de los Reyes Católicos. Los derechos y obligaciones espirituales impuestos por la bula *Inter Caetera* sobre los territorios ya conquistados y sobre los que estaban aún por descubrir y conquistar se unen íntimamente en el pensamiento de los Reyes españoles a su aspiración de expansión temporal, dando origen a lo que algunos autores han denominado Estado-misión. En los años posteriores no cesaron las concesiones emanadas de Roma en pro de las aspiraciones regalistas de los Reyes, ora dando nuevos privilegios, ora ampliando y fijando los ya concedidos.

Y continúa:

> La carga que la Corona tomó sobre sus hombros era, no sólo de gran responsabildad espiritual, sino económicamente costosa. Para soportar la empresa el Papa concede a los Reyes castellanos el derecho a percibir los diezmos eclesiásticos, con la obligacion de dotar las iglesias de las Indias y, si aquéllos no fuesen suficientes, con la de añadir lo necesario de la Hacienda Real... Es en 1508 cuando se concede el Patronato a la Corona, al otorgar Julio II, en su *Universalis Ecclesiae*, el derecho de fundar iglesias y de presentar a ellas las personas idóneas que fuesen del agrado real.

En las mismas fechas cabe aducir otros testimonios que escriben en idéntico sentido.

Por ejemplo, Ybot Léon cuando nos dice:

> Sus verdaderos fundamentos —del Patronato indiano— son la primera y segunda bulas del *Inter caetera* de Alejandro VI de concesión de las Indias, la *Eximiae devotionis*, del mismo Papa del año 1493, en la que, al igual que a los reyes de Portugal, son concedidos a los de España privilegios y gracias; y todavía otra bula *Eximiae devotionis*, de Alejandro VI de 16 de diciembre de 1501, expedida a petición de los Reyes, por la que les fueron concedidos los diezmos y primicias de Indias para cooperar con ellos al sostenimiento de las iglesias, culto y ministros. En ninguna, sin embargo, se hace constar de un modo concreto la concesión del Real Patronato de las Indias con todas sus atribuciones. Éste aparece en la bula *Universalis Ecclesiae* dada por Julio II en 5 de agosto de 1508.

No deja de sorprender que Ybot identifique con el 5 de agosto el día 5 de las calendas de agosto —en que la bula que él mismo transcribe está fechada—; identificación que solamente puede nacer de ignorar qué sean las calendas y por tanto cuál es el cómputo romano de tiempo. La bula es del 28 de julio de 1508, aunque Armas la sitúe el 28 de junio de ese año, y Bruno el 28 de julio de 1507, pese a la excelente edición crítica de Leturia que no deja lugar a dudas en este terreno. Errores de poca monta, pero que junto con otros que venimos detectando en estas páginas se transmiten de autor en autor, hasta convertir los datos de la historia en confusos e indignos de crédito.

Las modernas investigaciones han puesto ya en plena luz –con diversos puntos aún oscuros que no alteran lo sustancial de los hechos– el verdadero origen del Patronato Indiano y su extensión y contenido. Fernando el Católico, ya durante el viaje colombino, previó la posibilidad del Descubrimiento y entró en contacto con Alejandro VI para obtener la concesión de las tierras que se descubrieren. Apenas llegó a Barcelona la noticia del regreso con éxito de Colón –que toca en Lisboa y desembarca en Palos–, el Rey puso en movimiento su diplomacia. La nueva debió llegar a Barcelona, donde se encontraba la corte en aquellos meses, a fines de marzo de 1493; y aún antes de que Colón tuviese tiempo de hacer el camino Sevilla-Barcelona, ya el Rey había solicitado las bulas y había comenzado el despacho de las mismas. No me detengo en precisar ahora con exactitud ni fechas ni intenciones ni ante o post dataciones, porque me bastan los hechos esenciales: a finales de abril el Rey obtuvo la primera bula, y se suceden rápidamente las siguientes en lo que hace a su expedición por Roma y su arribada a España. La *Inter caetera* de 3 de mayo dona a los Reyes de Castilla las tierras descubiertas por Colón y las por descubrir; la *Eximiae devotionis* de la misma fecha les traslada los privilegios portugueses en especial en materia espiritual; la *Inter caetera* de 4 de mayo de 1493 traza la famosa línea divisoria del Atlántico entre las tierras concedidas a Portugal y a Castilla.

En virtud de estas bulas, y es lo que ahora interesa subrayar, los Reyes castellanos reciben un encargo de carácter misional: deberán enviar misioneros a Indias, y atender al bien espiritual y a la conversión de los indígenas. Los términos de tal disposición papal son amplios y genéricos, imprecisos y confusos. Ni siquiera el traslado automático de los privilegios portugueses –que allí se contiene y sobre el cual, como hemos dicho, ha escrito García-Gallo páginas muy esclarecedoras– contribuye a prestar claridad a tal confusión. En efecto, tal traslado se mantiene, por su misma generalidad, en los límites de lo inactuable; las bulas lo dicen en este sentido todo y no dicen nada. En Castilla era irrepetible el fenómeno portugués. A Portugal le habían sido concedidas una serie de facultades espirituales, que el infante don Enrique el Navegante orientó hacia la Orden de Cristo, y al pasar el Gran Maestrazgo de la misma a la Corona los Reyes adquieren una competencia sobre materias espirituales que ahora no es el caso analizar. Es obvio que este fenómeno es específicamente portugués, y que en Cas-

tilla no se dan las condiciones para repetirlo miméticamente. Así lo supo comprender el rey don Fernando: y si durante ocho años, hasta el final del siglo, no se produce un añadido de cualquier tipo, de parte de Roma, a los privilegios de 1493, cuando la empresa descubridora cobra vuelos insospechados también el Rey procurará dar nuevos vuelos a su política religiosa en las nuevas tierras.

«Destinare debeatis» y derecho de presentación

En 1493, esta política religiosa consistió en el envío —con el segundo viaje de Colón— de la expedición misionera a cuyo frente figuraba fray Bernardo Boil. Los Reyes —detalle de sumo interés— habían entendido literalmente sus funciones definidas en las primeras bulas alejandrinas: el «destinare debeatis» de las mismas fue entendido al pie de la letra, escogiendo los monarcas a un jefe de misión y obteniendo para él la bula *Piis fidelium*. Bula que Alejandro VI no dirigió a los Reyes sino al propio fray Boil, y don Fernando así lo aceptó y en estas condiciones envió a los misioneros y a Boil a su cabeza.

Es decir, don Fernando sabía perfectamente que no le correspondía dirigir la Iglesia indiana, ni aún en virtud de la comunicación de privilegios portugueses; le tocaba destinar a los misioneros, y así lo hizo, pues la elección de Boil es obra suya (ya tendrá tiempo de lamentarlo) y el propio Pontífice así lo reconoce, a la vez que confiere a Boil las facultades oportunas para su misión espiritual, que ejercerá en nombre del Papa, no del Rey.

Todo parece muy claro, hay un acuerdo perfecto entre ambas Altas Partes y se actúa en virtud del mismo: el Rey selecciona al misionero, el Papa le confiere facultades. ¿Es un derecho de presentación?

Nadie que yo sepa lo ha dicho ni ha reparado en ello. No lo es formalmente, pero el derecho de presentación está contenido en las bulas o, al menos, al dar a las bulas alejandrinas su primera interpretación oficial, el Papa y el Rey actúan de modo que se recuerda con claridad lo que venía siendo el derecho de presentación medieval.

Ahora bien, aquí nos surgen tres preguntas importantes: 1) Si la bula *Piis*, con el apoyo de la *Inter Caetera* y la *Eximiae* del mismo año, contenía de hecho un derecho de presentación, ¿por qué Fernando el Católico no se declaró poseedor del mismo y se empeñó en lograrlo

de manera formal, tarea que no culmina hasta 1508?; 2) ¿Por qué la Santa Sede tardó tanto en dar formalmente lo que parecía haber otorgado *de facto* tanto tiempo antes?; y 3) ¿Qué interpretación tuvieron las bulas alejandrinas en relación con el derecho patronal en los siglos de dominio español en Indias?

Puede suponerse que en todo ello tuvo parte decisiva el fracaso de la misión encomendada a fray Bernardo Boil. La inteligencia entre éste –superior eclesiástico de las tierras indianas, en nombre del Papa– y Colón –virrey en nombre de los Reyes, supremo gobernante civil en Indias– fue pésima, como es sabido; los conflictos fueron continuos, y Boil regresó pronto a España. Boil había ido a las Indias no en virtud de un derecho de presentación o de un patronato *stricto sensu*; había ido en aplicación de la bula *Piis*, que resultaba a su vez ser consecuencia de la *Inter caetera* y la *Eximiae*. Pero sería suponer en don Fernando elementos de juicio que solamente siglos después ha elaborado la doctrina si pensásemos que su razonamiento fue exactamente éste. El sistema ensayado con Boil fracasó, y el Rey, tras algunos nuevos intentos, decide abandonarlo. Su plan sucesivo parece obedecer a la búsqueda de un sistema de intervención en la Iglesia de Indias que respondiese a modelos para él conocidos, y en este sentido había de pensar lógicamente en el Patronato.

La concesión decimal

Las negociaciones para obtener éste se prolongarán luego, a través de las vicisitudes de todos conocidas, durante años. Don Fernando obtiene en 1501 los diezmos, que el propio Alejandro VI le concede. La bula preveía los supuestos de dotación y fundación de iglesias, y a cambio de ellos los monarcas recibían la donación decimal. La idea de la Santa Sede es también en este caso muy clara. Roma no estaba en condiciones de levantar por sí misma en Indias la empresa cristianizadora. Ni podía hacerlo, controlando los Reyes toda la navegación atlántica, ni en caso de poder tenía un sistema organizado que le permitiese intentarlo. Ya sabemos que durante toda la Edad Media las misiones no son normalmente obra directa de la Santa Sede, y conocemos también la estrecha relación existente entre cristianización y patronato. En consecuencia, la Iglesia precisaba de la Corona. En compensación, ésta reci-

bió los diezmos. Téngase en cuenta que ya la donación territorial llevaba aneja la carga de evangelizar; pero evangelizar fue pronto una labor que se ofrecía costosa, y si la Real Hacienda –única con capacidad para afrontarla– había de atender todos los gastos, lo cual suponía una suma ingente, podía recibir en compensación los diezmos, que inicialmente eran en cambio una suma exigua. La Santa Sede obtenía de la Corona una ayuda económica de la que se resarciría a los donantes eventualmente, según los avatares del futuro y a muy largo plazo.

En esta mecánica contra la Concordia de Burgos, la redonación de los diezmos inicia una larga historia de las relaciones económicas entre la Iglesia y la Monarquía a lo largo de cuatro siglos. Pero lo que interesa ahora resaltar es por qué don Fernando no se conformó con la donación decimal. Dotación y fundación son conceptos patronales; si se le piden, lo lógico es que se le conceda el Patronato; en la concesión decimal hay pues una cierta incongruencia, que será mayor aún en la bula de 1504 con la que Julio II erigió las tres primeras diócesis.

Para ese momento, ya estaba en la mente del Rey la decisión de conducir las Indias por la vía patronal; sus reiterados esfuerzos para alcanzar este derecho evidencian tanto ese hecho como su convicción de que, fuese cual fuese la interpretación que podían recibir las bulas de 1493, la *Piis* dirigida a Boil había muerto al fracasar la misión Boil, y las demás eran lo bastante ambiguas como para no resultar suficientes. Habían servido para donar las Indias a la Corona de Castilla, fundamentalmente ante el Rey portugués, las restantes monarquías y la opinión pública; no servían para los planes de control de la Iglesia indiana, tarea para la que don Fernando no conocía otro medio que el derecho patronal.

La concesión definitiva del Patronato

La propia ambigüedad de las bulas alejandrinas va a ser, contra lo previsto tal vez por el Rey Católico, la causa de su futura aceptación. Todo el pensamiento regalista español, desde el propio siglo XVI, descubrirá la utilidad de apoyarse en textos de tan genérico contenido para apoyar facultades regias no menos genéricas; la misma ambigüedad de las bulas alejandrinas, muchas veces citadas incluso en bloque, sin especificaciones de a cuál se quiere hacer referencia, servirá de maravillo-

so instrumento para defender las pretensiones regias a poseer un Vicariato o unas Regalías que, es evidente, deficílmente se deducen de la bula decimal de 1501 y de la patronal de 1508. Podrán considerarse –Vicariato o Regalías– derechos natos de la Corona: podrán considerarse nacidos de antiguas costumbres o libertades de la Iglesia hispana; pero no son pocos los testimonios de que con constante insistencia fueron considerados privilegios otorgados por Alejandro VI a la Corona en virtud de la obligación impuesta a ésta de cristianizar las Indias. Los diezmos y el posterior Patronato no son entonces sino detalles, precisiones, concreciones en puntos especiales, y especialmente necesitados de exactitud técnico-jurídica, de aquellas facultades más amplias contenidas en los textos de 1493.

Ello explica también, como veníamos diciendo, que Fernando no se conformase con los diezmos. Pronto comprendió que el tema fundamental del control de la evangelización pasaba por tres coordenadas: el control económico; el control de envío de misioneros, y la erección de diócesis y elección de jerarquías que habían de regir la Iglesia de Indias. Le fue fácil contar con lo primero desde 1501 y con lo segundo desde el cuidadoso control de las expediciones; quiso asegurar más los diezmos y pactó a partir de Burgos la organización económica de la Iglesia de Indias; quiso asegurar más a los misioneros y buscó medios que más tarde pasarían por los intentos de Felipe II de establecer los Comisarios de Indias; pero, sobre todo, quiso obtener y asegurar el Derecho de Patronato conducente a fijar los límites de la diócesis, decidir su erección y presentar a sus obispos y demás jerarquías eclesiásticas.

La doctrina conoce la historia de las tres diócesis primeras, fracasadas al no venir la bula correspondiente portadora del Derecho de Patronato; se conoce la dilación que a las gestiones del Rey supuso la muerte de doña Isabel, el gobierno de don Felipe el Hermoso, y el temporal apartamiento del Rey Católico a sus Estados de Aragón. Al morir la reina Isabel, las gestiones en pro de la bula patronal estaban en marcha; pero heredada la Corona castellana por doña Juana, su esposo don Felipe se hizo cargo del reino, y probablemente don Fernando pensó que nunca más volvería a pisar Castilla y menos a intervenir en su gobierno, siendo él de mucha más edad que su yerno. Don Fernando llegó a pensar en una sucesión distinta para Aragón, pero la muerte inesperada de don Felipe y la incapacidad de la reina doña Juana obligaron al viejo monarca a volver a ocuparse de la gobernación castellana, como regente

del reino cuya Corona llevaba su hija enferma. Y tan pronto como don Fernando se reinstala en Castilla, pone otra vez en marcha las gestiones para obtener la bula del Patronato. Y esta vez lo consigue: es como sabemos la bula *Universalis*, de Julio II, de 1508.

Por su parte, Vargas Ugarte parece apartarse de esta idea de que la bula patronal posee un contenido muy concreto, mientras que son las alejandrinas las que permitieron una interpretación extensiva y abusiva, germen de la amplitud que llegaron de hecho a alcanzar las facultades regias. Nos dirá, en efecto:

> A estos documentos –los alejandrinos– se siguieron otros de la misma o parecida índole y, sobre todo, la bula *Universalis Ecclesiae*, dada por el Papa Julio II el 28 de julio de 1508, que de un modo más concreto y casi definitivo –hasta aquí como se ve, Vargas acepta el carácter concreto de la bula, aunque dejara abierta con las palabras «casi definitivo» la puerta a lo que afirmará a continuación–, establece el Patronato Indiano a favor de los reyes de España. En sí la bula no es muy extensa pero en ella se encuentran como en germen todas las demás disposiciones, legítimas o capciosas, que constituyen todo el aparato legal del Patronato. En el fondo todas estas concesiones pontificias llevaban incluidas una condición: la propagación del Evangelio e instrucción de los indígenas en la verdadera fe, pero su naturaleza y la interpretación que vino a dársela, pusieron en manos del Monarca el gobierno espiritual de estas regiones.

El desarrollo de la institución patronal

Cuando se afirma por el autor que en la bula de Julio II se encontraban en germen todas las demás disposiciones que constituyen el aparato legal del patronato, es obvio que no puede referirse a las concesiones papales, porque, por una parte, ya no las hay –única bula importante posterior a la *Universalis*, en este terreno, es la *Omnimoda* de Adriano VI, referida al punto específico de las facultades de obispos y religiosos en Indias– y por otra parte, de ser así no las llamaría «capciosas»; se refiere pues sin duda a las disposiciones reales, que se terminarán reuniendo en este título VI de la Recopilación de Leyes de los reinos de Indias a que Vargas hace escandalizada referencia; mi opinión es que hay muchos más datos para considerar estas disposicio-

nes como amparadas en las genéricas bulas alejandrinas que en la específica juliana. Y ello pese al predominio absoluto de la voz «Patronato» en toda la literatura jurídica y oficial de los siglos coloniales.

Es sabido que la moderna doctrina ha discutido ampliamente la cuestión del desarrollo del derecho patronal a lo largo de la historia indiana: ¿una única institución, el Patronato, que crece y se distorsiona, o tres instituciones distintas, Patronato, Vicariato y Regalías?

> El Patronato —nos dirá Vargas Ugarte— que había comenzado por ser una concesión para la presentación de beneficios fue poco a poco ensanchando sus ámbitos. Felipe II, celoso como el que más de las prerrogativas de la Corona y heredero, por otra parte, de las ideas de supremacía del poder temporal tan arraigadas en los Austrias, no hizo sino consolidarlo y convertirlo en eje de su política. De ahí que, por lo general, todos los oficiales y ministros reales tuvieran un celo exagerado porque se mantuviera incólume esta regalía y denunciaran a cualquiera que en una y otra forma intentara desconocerla o menospreciarla. Como, además, el patronato indiano se había concedido sin sujeción a las normas del derecho y de una manera exclusiva al Soberano, éste en ejercicio del mismo pudo considerarse como dotado de un poder omnímodo y que apenas admitía la intervención del Sumo Pontífice. De este modo dice el P. Leturia, con el rodar de los años, vinieron otros tiempos y otras mentalidades que, «a espaldas del Papado, inflaron el Patronato hasta transformarlo en Vicariato y el Vicariato hasta convertirlo en regalías mayéstáticas».

No tengo a mano la revista *Razón y Fe*, de 1927, en la que Leturia publicó su artículo «El origen histórico del Patronato de Indias», del que Vargas toma la cita entrecomillada al final del texto que acabamos de recoger. Pero ese mismo artículo aparece incluido en la edición completa de las obras de Leturia realizada por Egaña, sin que allí se advierta al lector de que tal artículo haya sido mutilado o modificado; sí que se advierte en cambio que se le han añadido algunas páginas provenientes de una conferencia inédita del autor sobre el mismo tema. Pues bien, he releído atentamente ese artículo en la edición de Egaña sin encontrar en él la frase que Vargas entrecomilla; por el contrario, figuran algunas afirmaciones que no tienen consonancia con otras del ilustre autor de la *Historia de la Iglesia en el Perú*, tal como acabamos de recogerlas.

Así, escribe Leturia, don Fernando el Católico

> consiguió uno a uno, tenaz y consecuente, los privilegios que son piezas orgánicas de su bien pensada creación política-religiosa: primero, misión evangelizadora concedida a la Corona, con la obligación en conciencia de responder a ella; segundo, exclusiva de fundación de doctrinas, iglesias y catedrales, como consecuencia y premio de esa misión y de las cargas adjuntas; tercero, cesión de los diezmos y derechos de presentación universal perpetua, como consecuencia de esas fundaciones. Estos tres eslabones, dependientes y progresivos, constituyen el Patronato originario de Indias, correcto en sus líneas canónicas y fiel expresión de las intenciones e ideales de los Reyes Católicos, antes de que las sedimentaciones de los siglos posteriores transformaran en parte su espíritu. Extendido a la Jerarquía completa, con sus metropolitanos, cabildos y parroquias como en Granada o en Castilla, no era una simple protección de misiones de infieles, sin proyecciones políticas y administrativas; pero orientado por otro lado, en su origen y finalidad a la evangelización y florecimiento católico del nuevo mundo, tampoco era el simple derecho de presentación a las mitras y beneficios que tenía el rey en España o Francia, sino el sistema completo de misión apostólica y exclusiva, concedido a la Corona por la Santa Sede a manera de una fundación gigantesca, y como consecuencia de ello, todas las cargas, honores y prerrogativas que el derecho canónico asigna al patrono auténtico, fundador y dotador de Iglesia. Esta obra no se debió, como a veces se ha repetido, a la política de Felipe II, sino que nació con todas sus líneas fundamentales del rey Fernando de Aragón. Porque, como con certera exactitud señala el P. Fita, las regalías de la Corona en América «fueron obra exclusiva de la política tenaz y absorbente del rey Don Fernando».

Para Leturia, el documento obtenido por don Fernando –la bula juliana–

> no sólo concede el derecho de presentación real en todas las catedrales erigidas en la Española, a la que se da el nombre de Nueva España, o por erigir en las otras tierras descubiertas, ni sólo extiende esa presentación a todos los beneficios eclesiásticos y a todos los lugares píos, sino que nos da la génesis histórica y la naturaleza íntima del Patronato universal que habría de caracterizar a esa presentación. Porque se la describe como parte y consecuencia del derecho exclusivo del Patronato, que competía al rey como fundador y sustentador de

todas las Iglesias indianas, así como este Patronato se deriva a su vez de la cruzada evangélica con que la Corona había procurado, a costa de enormes sacrificios, realizar la palabra de la escritura *in omnem terram exiivit sonus eorum.*

Pero Leturia comprende que el desarrollo del Patronato llegó a abarcar una serie de instituciones –pase regio, control de los informes de las diócesis por el Consejo de Indias, recurso de fuerza, ausencia de Nuncio Papal para las Indias, etc.– que

dieron un tinte excesivamente secular y nacional a la obra apostólica, e impidieron de muchos modos la intervención directa y libre de la Santa Sede con las misiones y los misioneros;
todo este conjunto de trabas a la acción del supremo pastor de todas las misiones, que era además el concesor generoso de los privilegios efectivos del Patronato, lo sistematizó (principalmente por medio de Solórzano Pereira) en la peligrosa teoría del regio Vicariato de Indias, verdadera manzana de discordia entre la Congregación de Propaganda Fide y el Consejo misional de Madrid;
la teoría del Vicariato regio pasó desde la época de Carlos III a las reales cédulas y aún a la nueva recopilación de las leyes de Indias preparada al final de su reinado.

Patronato y Vicariato

La opinión de Vargas Ugarte

No hay en el trabajo de Leturia que citamos más referencia al Vicariato que ésta, dejándonos en la sombra el origen de la frase sobre tal institución que Vargas atribuye a aquél. Pero sea lo que sea de la dudosa cita, nos interesa llevar al final el análisis del pensamiento del ilustre historiador peruano sobre la relación existente entre las tres instituciones: Patronato, Vicariato y Regalía. Para Vargas, al patronato «los regalistas lo consideraron como un derecho anexo a la Corona y una prerrogativa a la Soberanía, pero los canonistas y juristas más sensatos lo tuvieron por una gracia concedida a los Reyes de España por los Sumos Pontífices». Es obvio de qué lado se inclina el parecer de nuestro autor, si bien hubiese sido de desear que extrajese de su plantea-

miento las necesarias consecuencias acerca del carácter de esa gracia: gratuita u onerosa, revocable o irrevocable, temas todos que se agitaron en torno al problema patronal en la bibliografía de la época; de hecho, no solamente los regalistas menos sensatos —por parafrasear a Vargas— entraron en el análisis de los serios interrogantes que alrededor del Patronato se plantean y apuntaron soluciones proclives a su irrevocabilidad. No fue raro, en efecto, que incluso bajo Carlos III se dudase con seriedad del origen del Patronato, al ser tan difícil encajarlo —dado el grado de desarrollo que había llegado a tener— en los límites de la concesión de Julio II; y sin duda, se buscaron soluciones que trataban de ser respetuosas con lo concedido por los Papas, aunque fuese en los márgenes extensos y difusos de las concesiones alejandrinas.

Las declaraciones oficiales

Que los Reyes se autodenominaron y se consideraron vicarios y delegados del Papa para las Indias es un hecho comprobado y conocido, así como que dispusieron de toda una instrumentalización doctrinal al servicio de tales tesis; la Santa Sede marcó precisamente en el terreno doctrinal la inaceptabilidad de las mismas, y no quiso dar pasos prácticos que las consagraran en el terreno de los hechos, pero toleró en todo lo posible la dirección y control regios de la Iglesia indiana, y resultó normal la pacífica posesión por la Corona de aquellas prerrogativas y el asentimiento e incluso la convicción del clero en Indias de que correspondían legítimamente a los monarcas.

Para Vargas, movido de su continuo recelo frente a los abusos españoles en materia eclesiástica, «el Rey en manera alguna podía considerarse vicario nato o legado pontificio puesto que su potestad no podía extenderse a lo espiritual». El argumento no es muy fuerte, pues la doctrina regalista salvó siempre el escollo de la potestad espiritual del Rey, y en todo caso, aun aceptando que éste no pueda ser Vicario nato —idea que es muy clara—, la razón de más peso para que tampoco sea legado designado no es negar los poderes espirituales atribuibles a un secular, sino discutir la existencia misma de la delegación, cuyas bases jurídicas fueron siempre muy difíciles de sustentar. Y continúa nuestro autor: «Los mismos Reyes nunca se creyeron investidos del carácter de Legados del Papa», afirmación en abierto contraste con los documen-

tos que hemos alegado y con otros varios del mismo tenor, aunque si Vargas se refiriese a la convicción personal íntima de los monarcas pasaríamos a un terreno distinto, en el cual no sabríamos caminar ahora; «y lo que es aún más concluyente, en Roma no se tuvo jamás este concepto del Patronato, antes bien, la Santa Sede, como veremos, insistió muchas veces en enviar a América un Nuncio Especial o Legado a Latere» según él mismo añade.

La elaboración del concepto del Vicariato

> ¿Cómo –continúa Vargas–, pues, llegó a elaborarse este concepto (se refiere al Vicariato)? No pudo provenir del derecho, porque el derecho común no reconoce jurisdicción alguna en los patronatos laicales y el poder ejercerla es atribución exclusiva del Sumo Pontífice, el cual, si lo tiene a bien, podrá conceder a un laico el que la *ejerza en su nombre.* Tampoco podemos decir que provenga de una concesión pontificia porque no hallamos en ninguna de las Bulas de donde arranca el Patronato semejante privilegio y así no resta sino decir que fue obra de la costumbre y de la extensión que de una manera gradual se fue dando al Patronato con el andar del tiempo... Pero aun concediendo que la costumbre pudiera alegarse como título en favor del Patronato, es preciso advertir que ella se fue introduciendo las más de las veces por las extralimitaciones de los Reyes y por un verdadero abuso del poder de que se hallaban investidos.

La cuestión está hoy resuelta, y lo que es más, estaba resuelta cuando Vargas escribía estas frases. En 1929 –por no remontarnos a autores anteriores– había publicado Leturia su artículo «El Regio Vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda», en el que expone los orígenes y el desenvolvimiento de la tesis vicarial; más tarde, Egaña clarificaba definitivamente la cuestión en su exhaustiva obra sobre la misma, y las conclusiones de ambos maestros son hoy pacíficas en la doctrina. Tanto más que el propio Vargas copiará un párrafo del autor del período colonial fray Gaspar de Villarroel, con el cual parece manifestar en líneas generales su acuerdo:

> En resumen –concluye su análisis de estos temas–, podemos repetir lo que Villarroel nos dice en su «*Gobierno Eclesiástico Pacífico*», «aun-

que, como queda probado, el Patronazgo no da por su naturaleza jurisdicción en las cosas eclesiásticas (que la presentación no es acto jurisdiccional), no sucede así al Patronazgo de nuestros Reyes Católicos, porque este Patronazgo tiene gran suma de privilegios, en virtud de los cuales, unos doctores llaman al Rey *Vicario General*; otros y muchas veces *Legado a Latere*, porque el Papa puede, aunque no sea eclesiástico el Rey, darle jurisdicción en lo civil y en lo criminal».

Capítulo X

EL REGIO VICARIATO DE INDIAS

El Derecho patronal y el Vicariato

Apenas conocida la noticia cierta del descubrimiento colombino, comienzan por parte de Fernando el Católico las negociaciones con Roma para obtener las que fueron «bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias». Habiéndonos ocupado ya del problema de su «historia, sentido y valor», como dijera Giménez Fernández, vamos a ocuparnos de si en ellas se contiene el Vicariato Regio o Delegación Apostólica para las Indias, según afirmaba la doctrina vicarialista que conocemos ya.

Prescindiendo del derecho decimal, cuya no existencia no afectaría en lo esencial al Patronato y al Vicariato, se nos plantea ante los ojos, apenas hemos comenzado a ocuparnos del tema, un curioso problema. El Vicariato, en sí considerado, es un derecho más amplio que el Patronato, como el continente es siempre mayor que el contenido. El Derecho patronal, antiguo y tradicional en la Iglesia, tiene unos límites fijos y sobradamente conocidos en el Derecho Canónico; el Vicariato o Delegación, por el contrario, es, como tal Delegación, dependiente de la voluntad del delegante, y puede ser, por tanto, más o menos general y extenso. Pero en el caso de Indias se trata del Vicariato Universal, no sólo sobre «lo económico de las dependencias y cosas eclesiásticas, sino también en lo jurisdiccional y contencioso», de tal modo que la Santa Sede se reserva «sólo la potestad del orden, de que no son capaces los seculares», como afirma una famosa Real Cédula de 14 de julio de 1765.

Si esto es así, siendo el pretendido Vicariato indiano en tal medida más amplio que el Patronato, aquél se concede primero que éste (hablamos sobre la base de aceptar la tesis oficial de aquellos siglos). A primera vista surge, pues, la lógica dificultad de la inutilidad de la concesión patronal de 1508 y, mucho más, de las reiteradas súplicas de Fernando V a Julio II para que la otorgara. Esta aparente paradoja jugará más adelante su papel.

La tesis vicarial

Han sido muchos los autores que durante aquellos siglos defendieron la tesis vicarial, y en Gómez Hoyos pueden encontrarse relacionados los principales. Sería inútil ocuparse de ellos aquí, cuanto más que nuestro problema es de fuentes y no de autores, ya que para establecer el Vicariato como ley no bastaba «la opinión meramente probable de algunos autores que así lo entiendan».

Esta reveladora frase retrata el arco que la tesis vicarial ha ido describiendo en España durante los tres siglos de la dominación de Indias. Surgida en el primero de ellos, alcanza en el XVII su punto más alto, y manteniéndose durante la primera mitad del XVIII, se ve ya subestimada por la Junta Codificadora de Indias establecida por Carlos III, de la que nos hemos de ocupar más adelante; y puesto que el pensamiento predominante en los siglos XVI y XVII ha sido objeto de más particulares estudios, creemos preciso subrayar la postura del XVIII, con el fin de completar el arco de la historia antes de ver qué contienen en realidad las bulas, y cuál fue el período doctrinal que mejor acertó a interpretarlas.

La formulación regalista de la tesis vicarial

Juan Crisóstomo de Ansotegui había incluido —ya en la primera mitad del XVIII— en su Proyecto de Nuevo Código de Indias una ley (2.ª del Título I.º) en la que explícitamente se declaraba el Vicariato Regio de las Indias. La oportunidad de conservar o no tal ley es objeto de un detenido estudio por parte de la Junta carolina. Se examina el

caso una y otra vez, en las reuniones 6, 171, 202, 203 y 204. Sigamos el razonamiento de la Junta en su reunión 203, del 5 de julio de 1784:

> Se trató –escribe el secretario Peñaranda– de examinar la lei 2, tít. I.° del Código, que en las reuniones 6 y 171 se reservó para este título 6.° del Patronato Real, y en la precedente 202 se difirió por su gravedad el examen a más Señores, y tiene por objeto la regalía de conocer S. M. en las materias espirituales y eclesiásticas en calidad de Vicario o Delegado Apostólico; y aunque después de haberse leído la Bula *Inter caetera* del Papa Alejandro 6.° se tuvo larga conferencia en que cada uno de los Señores manifestó, y fundó su dictamen, conviniendo todos unánimes en que no debía correr la expresada lei del Código, pero diferenciándose en que los tres Señores Huerta, Bustillo y Porlier opinaron e hicieron acuerdo a la pluralidad, que absolutamente se debía omitir, o suprimir el hacer mención en este cuerpo de leyes de la dicha delegación y Vicariato Apostólico; porque exerciéndolo S. M. efectivamente, que es lo que importa, para nada podía conducir su signada expresión, sino para excitar dudas, gestiones y disputas, como quiera que el Rescripto mencionado de Alejandro 6.° no está tan claro que en él se pueda fundar esta prerrogativa sin dexar lugar a la contestación; y pretendiendo en contrario el Señor Tepa que la expresada Regalía como tan excelente se debía hacer constar en esta Recopilación expresamente ya fuese reformando, y adaptando la dicha lei del Código, ya fuese formando otra de nuevo, o ya fuese colocando esta cláusula en alguna otra ley en el lugar que pareciere mas conveniente.

La opinión de la Junta, como de su simple lectura se desprende, es grandemente significativa. El conde de Tepa, regalista al viejo estilo, discípulo de Abreu y Rivadeneyra, aboga por el claro y explícito reconocimiento del Vicariato apoyado en las bulas de 1493. La opinión contraria es mucho más típica de su momento histórico, mucho más rebuscada a la vez que aparentemente razonable: las bulas alejandrinas no parecen, de forma que no dejen lugar a dudas, y ni siquiera de forma aceptablemente sostenible, conceder el Vicariato, pero el Rey lo ejerce de hecho. Luego dejémosle al Rey, en el uso de este «derecho», sin airear su dudoso origen. La Junta no lo dice, pero este Vicariato desligado del origen pontifical tiene un nombre específico y propio: Regalía Mayestática o Soberana.

Ciertamente no cabe hablar de buena fe —«exerciéndolo S. M. efectivamente, que es lo que importa, para nada podía conducir su signada expresión, sino para excitar dudas»— en el voto del fiscal Porlier. No cabe hablar de buena fe desde nuestro actual punto de vista. Desde la mentalidad del XVIII, puede darse realmente el pensamiento regalista, el convencimiento del derecho soberano patronal y vicarial, a cuya luz es preferible dejar las cosas como estaban a provocar, con explícitas declaraciones, la protesta de la Santa Sede. Pero obsérvese que, releyendo con atención el anterior párrafo de la Junta, la Regalía aparece como algo distinto del Vicariato, no en su esencia, sino en su origen, y que, en cambio, por su materia se identifican las dos instituciones; y precisamente es el conde de Tepa, que vota en contra de esta interpretación —no porque sea enemigo de las regalías, sino porque da además valor al Vicariato nacido de las bulas—, el vocal de la Junta carolina que propone en diversas ocasiones la «creación» de nuevas regalías.

Cuando en la reunión siguiente, la 204, del 12 de julio de 1784, vuelve a tratarse el asunto, Porlier, representando también a la mayoría, afirma que

> para el efecto de establecer lei que expresamente declare la calidad de Vicario Apostólico a favor de S. M., es preciso reconocer ante todas cosas las Bulas en que así se concede, sin cuyo presupuesto no se puede proceder a semejante declaración.

Y lo que de esta inquisición había de resultar ya lo sabemos, ya que es también opinión de la Junta, repetidas veces manifestada y que ya hemos recogido, que «registradas con reflexión las Bulas en que pretenden fundarlo, no se encuentra tal legacía o Vicariato Apostólico».

Un detalle más, para penetrar en el concepto de la potestad vicaría indiana, tal como se concebía entre los vocales de la Junta codificadora y en los autores en quienes ellos se inspiran. La Junta, en los párrafos anteriores, no habla de Vicariato solamente, sino de «Vicariato Apostólico». Es posible que este adjetivo haga referencia a la concesión pontificia, pero la expresión «Vicario Apostólico» tiene en el Derecho Canónico un significado propio, aplicándose a determinados superiores eclesiásticos de los territorios de misión. La especial configuración misionera de las Indias, territorio indudable de misión organizado en régimen normal de jerarquía —por la coexistencia de poblados indíge-

nas con grandes ciudades totalmente españolas–, y no sometido a la Congregación de Propaganda, una vez que se creó ésta, tal como una zona misional de tipo corriente, impidió la constitución de un gobierno eclesiástico de forma misionera (aparte, claro está, de que el derecho misional estaba entonces apenas desarrollado).

No puede pensarse, pues, en aplicar al Rey el título de Vicario Apostólico con sentido misional, cuanto más que los dos grandes expositores de la tesis vicarial indiana en el XVIII, el marqués de la Regalía y Rivadeneyra –precedentes inmediatos y causantes también de buena parte del movimiento reformador regalista–, no hablan del Rey Vicario Apostólico, sino del Rey vicario general de su santidad. Oigamos al segundo de ellos:

> Son nuestros Reyes –escribe– Delegados de la Sede Apostólica por la Bula de Alejandro VI que comienza: Inter Caetera, y como a tales Delegados y Vicarios Generales, les compete el exercicio de la autoridad, jurisdicción, y gobierno Eclesiástico, y Espiritual en todas las materias tocantes a lo Religioso, y Eclesiástico en aquellos Reynos, tanto entre seculares, como Eclesiásticos, y Regulares, con plena y absoluta potestad para disponer a su arbitrio todo lo que les pareciere más conveniente al espiritual gobierno, ampliación y extensión de la Religión Cathólica, culto Eclesiástico, conversión de los infieles, progresos espirituales de los Fieles como consta expresamente en la misma Bula: es corriente entre todos nuestros Regnícolas: supuesto, y asentado inconcusamente en muchas Cédulas, y Leyes citadas por ellos, y de que nosotros haremos mención en algunos lugares de esta obra.

Y no deja de estar presente asimismo en este autor el concepto de regalía soberana, ya que, si bien el Vicariato arranca de la bula de 1493, lo considera una facultad

> tan propia del derecho Monárquico de nuestros Reyes en las Indias, que nació en sus Magestades con el mismo dominio de ellas, no sólo de un impulso en el zelo santo de la extensión de la Fe, sino de un propio indulto en la citada Bula Alexandrina, que se le concedió.

Estamos aún dentro de la postura que en la Junta representará el conde de Tepa, pero la puerta se halla abierta para la formulación de

la facultad inherente a la Soberanía, «tan propia del Derecho Monárquico de nuestros Reyes».

Si explícita es la opinión de Rivadeneyra, más lo es aún la del marqués de la Regalía, Álvarez de Abreu, el único autor del XVIII en quien aquél se apoya después de citar a los del XVII, Solórzano y Frasso; y, además, los extensos párrafos que Abreu dedica a la exposición de la tesis vicarial tienen otro interés especial: el insistir también en la concepción regalista, todavía en el reinado de Felipe V y antes de que se produjese el movimiento ilustrado del apartamiento de la sujeción a las bulas. Por otra parte, el razonamiento de Abreu es especialmente original, pues en lugar de solucionar primero el problema de la capacidad de los laicos para ejercer jurisdicción en la Iglesia –presupuesto básico que, al ser respondido negativamente, motiva en varios autores la oposición declarada a la existencia del Vicariato indiano–, procede a la inversa:

> la confirmación de todo lo referido en orden a que no repugna el que en un Príncipe temporal recaigan derechos Eclesiásticos y espirituales por merced Apostólica, la podemos tomar de nuestros propios derechos: pues en virtud de especiales concesiones, indultos y privilegios apostólicos, están cometidas y encargadas a nuestros Reyes en las Indias, sin limitación alguna (y no obstante que un Romano Escritor intentó oscurecerlo), todas las veces, y autoridades de su Santidad, y como Delegados de la Silla Apostólica, y sus Vicarios Generales, constituidos por la Bula Alexandrina del año 1493 y sus referentes, que los elevaron y sublimaron a esta autoridad, exercen la Eclesiástica y espiritual gobernación de aquellos Reynos, así entre Seculares, como entre Regulares, con plenaria potestad para disponer todo aquello que les pareciere más conforme y seguro en el espiritual gobierno, en orden a conferir, ampliar, establecer, y promover la Religión Católica, y el aumento espiritual de los fieles, y conversión de los infieles, que habitan en ellos.
>
> Con tal seguridad se procede por su Magestad en la práctica y uso de la regalía de este Vicariato, que es proposición corriente aún entre los teólogos, que han escrito de sus Derechos en Indias, no sólo el que todo lo que en las materias Eclesiásticas, y de Religión, disponen, arbitran, o resuelven los Reyes, es visto disponerlo, arbitrarlo, y resolverlo Su Santidad, de quien son Lugar-Tenientes generales, y Delegados; sino es que el que se opusiere, o resistiere las Órdenes, y disposiciones que sus Magestades dieren en estas materias, es visto

oponerse, y resistirse al mismo Pontífice, cuya autoridad y jurisdicción, no sólo directiva, sino también coactiva, exercen y representan en todo lo Eclesiástico, como sus delegados a Latere, Comisarios y Vicarios Generales.

En tanto grado procede esta autoridad, que las Cédulas y privilegios que sobre las Materias del Gobierno espiritual se expiden por su Magestad, y dirigen a los Eclesiásticos, o Regulares, se han y reputan, mediante la delegación, como leyes, privilegios y mandatos Apostólicos, y como tales se les debe la veneración, obediencia y respeto, y en su consecuencia pueden ser castigados los inobedientes por la mano Real, aunque sean Prelados.

Esta autoridad del Vicariato concedida a nuestros Reyes por la Santidad de Alexandro VI para la conversión de los Indios, y establecimiento de la Iglesia en esta nueva República, se mirará sin reparo, si consideramos que mucho antes que este Pontífice les diese este título tenían por Divino Instituto el venerado carácter de Vice-Dioses en la tierra; no sólo en cuanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a infieles, como lo fueron las de las Indias.

Por esto debemos entender, que la Santidad de Alexandro VI, todo embebido en la ilimitada autoridad y jurisdicción de la universal Iglesia, no hizo otra cosa en la delegación de nuestros Reyes, por lo respectivo a las nuevas tierras, que poner en execución aquella compartición de la Regencia espiritual, que dixo Constantino, y San Bernardo aconseja.

No sería excesivo trabajo para la Teología y el Derecho Público Eclesiástico refutar las precedentes afirmaciones, que exponen en toda su amplitud el sistema vicarial, y reconocen a un tiempo la posible base soberana que suponen incluso admitida en 1493 por Alejandro VI.

Concebido así el Vicariato, no puede menos de contar entre sus enemigos a la mayoría de quienes posteriormente, en nuestros días sobre todo, se han ocupado de él. Goméz Zamora, y recientemente Ayala Delgado, niegan que la Santa Sede concediera nunca un derecho vicarial indiano; lo admite Bayle; y Leturia y Gómez Hoyos adoptan una postura intermedia; todos ellos sobre la base de las bulas *Inter caetera*. Giménez Fernández da entrada por su parte a la bula *Piis fidelium*, con lo que sitúa la cuestión en un plano distinto; y Gutiérrez de Arce, si bien no adopta una posición definitiva, ofrece también interesantes puntos de vista para el esclarecimiento del problema.

La posible concesión del Vicariato en las bulas *Inter caetera* de Alejandro VI

Vamos a examinarlo. Las palabras de la bula *Inter caetera* del 28 de junio de 1493, en las que encuentran Abreu y los demás partidarios del Vicariato la concesión del mismo, son las siguientes:

> Insuper mandamus vobis in virtute sanctae obedientiae, ut sicut etiam pollicemini, et non dubitamos, pro vestra maxima devotione, et regia magnanimitate vos esse facturos, ad terras firmas et insulas praedictas, viros probos et Deum timentes, doctos, peritos, et expertos ad instruendum Incolas et habitatores praefatos in Fide Catholica, et bonis moribus imbuendum destinare debeatis omnem debitam diligentiam in praemisis adhibentes.

¿Hay aquí concesión de una verdadera legación apostólica o, por el contrario ha de creerse, con Gómez Zamora, que en la bula no se habla «una palabra de dicha potestad»? Álvarez de Abreu, al copiar las palabras de la *Inter,* las subraya todas, exceptuando las seis últimas —«omnem debitam diligentiam in praemisis adhibentes»—, dando, por tanto, la impresión evidente de que concede a éstas menos valor, considerándolas tan sólo como una fórmula final o colofón para redondear el párrafo. Y, sin embargo, tienen precisamente estas últimas palabras verdadera importancia, ya que, hasta ellas, solamente se les ha encargado a los Reyes que envíen misioneros a Indias, y ahí no hay, en absoluto, una concesión vicarial. En cambio, al permitirles que para atender de tal modo a la cristianización empleen toda la diligencia debida, pudiera pensarse si en esa facultad de límites desconocidos va implícita la delegación que se pretende.

Ya se ha advertido alguna vez cómo la propia ambigüedad de los términos en que se expresa la bula, y de modo preferente la matización del alcance de la frase «omnem debitam diligentiam in premissis adhibentes», se prestó a variadas concepciones, especialmente de los elementos que habían de jugar en su concesión, coincidentes todas, no obstante, en interpretar extensivamente la legación de facultades pontificias, y en hacer coincidir su ámbito con el de las ejercidas realmente a tal título por los monarcas.

Cualquier interpretación vicarial de la frase, en efecto, no puede ser sino extensiva: aun prescindiendo de la mente del legislador, que restaría, sin duda, más valor a la bula, no parece que en tan débil argumento quepa apoyar la amplísima Legación Apostólica de las Indias.

Tal es el sentir de la crítica moderna, con la principal excepción de Bayle, como antes hemos indicado, para el cual «quien gobernaba y disponía, delegado del Papa en la orden espiritual, era el soberano», ya que, al ceder el Patronato de Indias, la Iglesia cargó sobre ellos las cargas propias de la Santa Sede, por lo que, «en justo contrapeso, el Pontífice cedió casi toda su jurisdicción y constituyó a los Reyes vicarios suyos». Tal afirmación se basa en un concepto erróneo del Patronato, que probablemente se debió más a inatención que a otra cosa en el razonamiento de su autor: en efecto, si al ceder el Patronato, y con él las cargas, se ha de ceder también el Vicariato en contrapeso, se coloca al Patronato en el mismo platillo de la balanza que a las cargas; la relación se establece así: Patronato y cargas anexas-Vicariato. Pero el Patronato es más bien un premio que una carga, y como tal ha sido siempre considerado. Verdad es que lleva unas cargas anexas, pero el Patronato es el premio que contrapesa las cargas consiguientes, es un derecho que lleva consigo, como todo derecho lleva siempre, unos deberes correspondientes. La relación se establece así, entonces: cargas o deberes patronales-derecho patronal, sin que se precise el contrapeso del Vicariato ni ningún otro para equilibrar los dos términos relativos.

Vamos a examinar también las tesis negativas. Para Gómez Zamora, según hemos visto anteriormente, las bulas alejandrinas no dicen una sola palabra que suene a concesión ni vicarial ni patronal. Y apoya esta afirmación en el juicio de que así lo entendieron los Reyes, ya que piden posteriormente el Patronato (28 de julio de 1508: bula *Universalis)* y solicitan en adelante la intervención papal en materias que serían propias y específicas de la legación, caso de existir: erección de la iglesia parroquial de México en catedral (Carlos V a Clemente VII, 9 de septiembre de 1534); dispensa de las disposiciones tridentinas sobre organización parroquial (Felipe II a S. Pío V, 24 de marzo de 1567); facultad a los sacerdotes seculares para ser párrocos en Indias (Fernando VI a Benedicto XIV, 8 de noviembre de 1751), etcétera. Y aun en el supuesto de que Alejandro VI hubiese concedido la legación, Goméz Zamora estimaría nula la concesión por considerar que el Papa no pue-

de delegar a un príncipe tal cantidad de sus propias facultades, que borraría toda

> diferencia entre la Iglesia Católica en España y la protestante de Inglaterra, pues ni... (los Reyes ingleses) ... se arrogaron nunca la potestad de orden, única que falta a los Reyes de España, según afirman los regalistas.

Por último, justifica jurídicamente la carencia de facultad en el Pontífice para realizar la supuesta delegación, ya que, dice, «la jurisdicción espiritual supone y nace del Sacramento del Orden; luego no podrá tener jurisdicción espiritual ningún Rey, a menos que se dé el caso de que reinara un Rey por lo menos tonsurado».

Tales son, en síntesis, los dos principales argumentos en que se apoya esta tesis, que niega todo asomo de posible legación: ausencia de concesión por parte del concedente y de capacidad por parte del beneficiario. Conforme con la negativa, Ayala y Delgado se detiene en considerar la aparición histórica del sistema vicarial. Indica cómo a mediados del siglo XVI se va dejando de insistir en el Rey Patrono para ir considerándolo delegado de la Santa Sede, «no en el sentido de una delegación para determinados asuntos, sino como una entrega de plenos poderes en materia disciplinar», basada en la amplitud (ambigüedad debe decirse) de términos con que se expresan las primeras bulas,

> y —añade— al propio tiempo se resucita la vieja fórmula medieval del Príncipe como *Vicarius Dei,* tomada de la concepción política agustiniana y, sobre todo, de la doctrina entonces floreciente del origen divino del poder; con ello se creó un ambiente de confusionismo intelectual —al que no fueron extraños hombres tan poco sospechosos como el Ven. Palafox—, al cabo del cual el Estado fue dictando normas en materia eclesiástica que excedían de la potestad concedida por el Papa.

Es preciso entender correctamente estas últimas palabras de Ayala, pues de ellas podría inferirse que el autor mantiene la posición de que Alejandro VI concedió una cierta legación, sobrepasada luego por el Estado en su actuación legislativa. De ser así, no existe ningún acto del Pontífice concediendo el Vicariato. Cuando habla de la potestad concedida por el Papa, en el párrafo arriba citado, se refiere al Patronato,

y es éste el que considera desbordado por el Estado, mantenedor de un pretendido título de Vicario papal en favor del Rey, cuya creación se debe, según él, a «los juristas oficiosos».

Como vemos, todos estos autores, y con ellos los que en el siglo XVIII dedicaron mayor atención al tema –Abreu, Rivadeneyra y los miembros de la Junta Codificadora–, buscan en la segunda *Inter caetera* alejandrina, y concretamente en uno de sus párrafos –el copiado por el marqués de la Regalía–, la existencia o no existencia del Vicariato. Ninguno de ellos, sin embargo, hace especial hincapié –al menos de modo muy preferente– en dos palabras de la bula que a Leturia y Gómez Hoyos han atraído más particularmente: son la frase «destinare debeatis», que se recordará que se refiere a los varones probos, etc., que han de realizar la evangelización y deben ser destinados a ella por los Reyes. Para Gómez Zamora esto es un mero deber de favorecer la ida de misioneros, enviados por sus superiores; para Abreu, las dos palabras forman parte del conjunto de frases que conceden el Vicariato; Gutiérrez de Arce y Ayala ven más bien en la ambigüedad de las siguientes –«omne debitam diligentiam»– el punto de apoyo de las interpretaciones regalistas extensivas.

Gómez Hoyos cree, en cambio, que «el destinare debeatis, si no concede jurisdicción, sí implica una verdadera delegación pontificia», ya que la misión de evangelizar el nuevo mundo «importa una obligación y un derecho de orden espiritual que incumbe únicamente al Romano Pontífice y que, en cierto modo, traspasó a los Reyes Católicos». No se trata, sin embargo, de una delegación universal, como quiere el Regalismo; lo que concede Alejandro VI es una cierta delegación, ampliada más tarde por otras concesiones posteriores. Entendemos, pues, que para el ilustre autor colombiano hay que ver las palabras «destinare debeatis» como una simple delegación tendente en principio a la mejor atención de las misiones, y no susceptible de interpretación más amplia. Otras concesiones posteriores, tan concretas como ésta, amplían la delegación a los casos en ellas previstos, y nada más. Así entendida, la ambigüedad de las primeras bulas se concreta bastante, salvado el bache de querer ver en ellas más, y de rechazo menos, de lo que dicen.

Semejante es el criterio del padre Leturia. Según él, el «destinare debeatis» no implicaba «la delegación a los Reyes de la misión propiamente canónica ni de la jurisdicción espiritual, pues la bula suponía

que los misioneros enviados por el monarca las recibirían de sus obispos o superiores». El mismo argumento de Gómez Zamora, es decir, que el Rey no se consideró vicario y recurrió al Papa para obtener cosas que la legación le hubiera facultado para realizar, lo emplea aquí Leturia, refiriéndose a la solicitud –dentro del mismo año de 1493– de la bula *Piis fidelium*. En efecto, Fernando V «destina» a fray Bernardo Boil, al frente de un grupo de frailes, a las Antillas, y el Papa inviste al «destinado» con las facultades oportunas para organizar las misiones nuevas, dándole –a él, Boil, no a los Reyes, reclama Leturia– el rango de vicario y delegado pontificio:

> Pero si es cierto que el «destinare debeatis» no comunica a los Reyes Católicos jurisdicción espiritual, también lo es que les levantaba hasta cierto punto a la esfera de la evangelización, al concederles el derecho a imponerles la obligación de escoger, enviar y sustentar a los obreros evangélicos, funciones que del siglo XIII al XV ejercitaban sin intermediarios los Papas y las órdenes, y que en el siglo XVII quedaron reservadas a la Propaganda.

La bula *Piis fidelium* como posible origen del Vicariato

Pero las bulas alejandrinas de 1493 son cinco, y hasta ahora sólo se ha hecho mención de dos, las *Inter caetera*, que en sustancia, en nuestro caso, se reducen a una, ya que el texto clave es prácticamente idéntico en ambas. Giménez Fernández llama la atención sobre una tercera, la *Piis fidelium*, prestando así una nueva dimensión al problema. Evidentemente, la tesis vicarial elaborada a partir del reinado de Felipe II, y la tesis regalista en cuanto se ocupa del Vicariato como título posible y secundario, más práctico que real, para nada se apoyan en la bula *Piis;* la *Inter* es la única fuente. La *Piis fidelium* se mantuvo desconocida y olvidada hasta su publicación por Raynaldo, ya avanzado el siglo XVIII, y Berchet. Por tanto, citarla hoy como fuente posible de la concesión vicarial es considerar si ésta –en sí– fue o no otorgada, independientemente del juicio y ejercicio del período colonial. En tal sentido debemos interpretar la llamada que a esa bula hace en el problema Giménez Fernández. Para él la *Piis fidelium*, dirigida a fray

Bernal Boil, es «indiscutible título, no ya al Patronato, sino al mismo Regio Vicariato Indiano». Pero, más adelante, añade:

> La *Piis Fidelium*, título ordinario de plena eficacia tramitado por vía ordinaria de Cancillería, tuvo plena vigencia... Pero, por ser privilegio personal a fray Boil y sus compañeros, cesó con el regreso de aquél y no fue posteriormente renovado.

El criterio de tan notable especialista es, por tanto, que la *Piis* es un título vicarial en favor de los Reyes, dadas las funciones que les encomienda en la realización de la misión Boil: facultad vicaria para designar los misioneros; título ejercitado una vez y caído luego no sólo en desuso, sino en no existencia, al agotarse el caso concreto para el que se proveyó.

Haciéndose eco de esta llamada a la bula de fray Boil, Gutiérrez de Arce la considera «argumento coetáneo definitivo» para valorar el alcance de la *Inter caetera*. En su opinión,

> la creación de un vicario pontificio –fray Bernal Boil– directamente dependiente del Pontífice para la administración espiritual... excluye, evidentemente, la tan cacareada amplitud de la bula *Inter caetera*, pues la primera interpretación *a sensu contrario* que de ella tenemos es la de que lo espiritual no estaba puesto en manos de los Reyes; como tampoco lo estaba en el «destinare debeatis» ni siquiera el derecho de posesión de beneficios, que no existía, cual lo manifiestan los términos de la bula de nombramiento, *motu propio,* de los tres primeros obispos.

En resumen, del examen y consideración de las bulas *Inter* y *Piis* se obtiene, de modo general, una solución predominante negativa frente al problema de la concesión alejandrina del Regio Vicariato. Tan indudable es que los autores hasta la Junta Codificadora del Nuevo Código –primer organismo oficial que lo niega abiertamente– creen o manifiestan creer en el Vicariato alejandrino, como que la crítica moderna no ha encontrado hasta hoy serias razones para poder admitirlo, y sí bastantes para negarlo, sin perjuicio de admitir una legación parcial renovada y ampliada a lo largo de la historia, desde las primeras facultades de 1493 para el envío de misioneros.

¿Añadiría nueva luz sobre el problema el análisis de las restantes bulas de Alejandro VI? Porque, además de las *Inter* y la *Piis*, cabría tal vez la posibilidad, y Leturia y García Gallo lo han anotado, de encontrar datos más precisos en otras letras papales de la misma fecha. Leturia establece un paralelo entre las respectivas situaciones en que Portugal y Castilla se encontraban antes y después del descubrimiento colombino; en la primera época es Portugal quien lleva la voz cantante en cuestión de descubrimientos atlánticos, y con diversas bulas que va obteniendo *(Romanus Pontifex*, de Nicolás V; *Inter caetera*, de Calixto III; ect.) se asegura frente a Castilla previniéndose con una investidura bien precisa y solemne; en cambio, a Castilla le corresponde la iniciativa a partir de 1493, y entonces trata de igualar a Portugal en los privilegios y protegerse frente a ella en los derechos, siendo ésta la finalidad de las bulas alejandrinas. En este sentido, ha llegado García Gallo a conclusiones que, dentro de su carácter de hipótesis –que el autor subraya–, desenvuelven y amplían notablemente esta idea y la dotan de un muy fuerte valor lógico.

La hipótesis de la concesión del Vicariato en la bula *Eximiae devotionis* de 1493

Las bulas de 1493 que quedan por considerar, en orden al Vicariato, son la *Eximiae devotionis* y la *Dudum siquidem*. De esta última no hemos de hablar. Giménez Fernández considera que sustituye a las *Inter caetera* en cuanto a la concesión de dominio, y de hecho iguala a Castilla con Portugal en las zonas que la famosa partición dejó sin delimitar y obligó a Portugal a entablar las negociaciones que concluyen en el Tratado de Tordesillas.

Otras cosa es la *Eximiae devotionis*. Leturia le da poco valor; la llama «pequeña bula» (lo es, en efecto, por su brevedad) y la considera simplemente como un documento especial confirmatorio de un párrafo de la *Inter* en que se conceden a Castilla los privilegios portugueses. Puntualiza más en otro lugar, al expresar cómo el Papa ordena a los Reyes Católicos evangelizar las Indias, y para que lo realicen así les concede dos gracias de carácter espiritual «que son en ciernes el futuro Patronato de Indias»: la exclusiva de misionar, y los privilegios eclesiásticos de los Reyes portugueses, entre los que estaba el de «la presenta-

ción patronal de las dignidades eclesiásticas, concedidas al prior portugués de la Orden de Cristo». Sin duda que Leturia hace esta referencia pensando en la *Eximiae* alejandrina que comunica los privilegios de Portugal, si bien, al hablar de «presentación patronal» como lo concedido al prior de la Orden de Cristo, parece olvidar el contenido de las bulas otorgadas a Portugal, pues éstas son más amplias que un derecho simplemente patronal, e incluso, como afirma García Gallo, no son patronales. Con razón dice García Gutiérrez que «la concesión hecha a la Orden de Cristo era muy superior a una concesión de derecho de Patronato, puesto que éste se limita a presentar candidatos para los beneficios vacantes»; añade luego, y esto es ya menos exacto, que

> a la Orden de Cristo se facultaba para conferir y proveer toda clase de beneficios, de cualquier calidad y valor que fueren. Y puesto que, según ya he dicho, el rey de Portugal era el Prior mayor de dicha Orden, en virtud de esta bula quedaba instituido en una especie de obispo y aun Papa laico en las tierras de África.

Algo más amplio aún que el presentar candidatos para cualquier beneficio era el privilegio de la Orden de Cristo, de la que, por otra parte, no siempre fue prior el Rey. Vamos a verlo enseguida, pero queremos advertir que, aunque tampoco hacen de ello base de su argumentación, no escapa por completo a los hábiles Abreu y Rivadeneyra este asunto de la comunicación de privilegios. Abreu no lo menciona de forma directa e importante, pero se cuida de advertir que «la Bula dirigida a un Príncipe en materia favorable, se entiende rescripta a todos, mayormente cuando hay igualdad, o mayoría de razón»; y más en concreto dice Rivadeneyra que la segunda bula que otorga a España el derecho de Patronato es la *Eximiae* de 1493 (la primera es la *Inter*), pues transmite los privilegios de Portugal, entre los que estaba el Patronato concedido por Calixto III con la bula del 13 de marzo de 1476 (la *Inter caetera* portuguesa).

Que los privilegios portugueses se comunican a Castilla es evidente; en esto no deja lugar a dudas el texto de la *Eximiae*.

Creemos, pues, que lo importante es saber cuáles eran los privilegios portugueses en orden a la gobernación espiritual. Sucesivamente se conceden a Portugal tres bulas: la *Romanus Pontifex*, de Nicolás V; la *Inter caetera*, de Calixto III, y la *Aeterni Regis*, de Sixto IV (de 25-I-

1454, 7-V-1456 y 21-VI-1481, respectivamente). La realmente interesante en nuestro caso es la segunda, que concede a la Orden de Cristo la omnímoda jurisdicción espiritual ordinaria en tierras de África.

Si tal potestad se comunica a Castilla absolutamente y sin ninguna reserva, ¿qué duda cabe de que el Rey de España posee entonces una cierta jurisdicción espiritual –similar a algunas de las facultades de un *ordinarius loci*–, en la medida en que sea capaz de ella? Lo que importa entonces es analizar el caso, para tratar de ver si tal comunicación tuvo o no realidad.

En primer lugar, lo que la *Eximiae* de 1493 comunica a España son los privilegios del Rey portugués; y la *Inter* de Calixto III se dirigía a la Orden de Cristo y a su Gran Maestre. En 1456, el Gran Maestre o Prior de la Orden de Cristo es el infante don Enrique el Navegante; el nombramiento pertenecía al Papa, si bien solía recaer por entonces en un miembro de la familia real, de tal modo que a don Enrique le sucede en el cargo, a su muerte en 1460, el duque de Vizeu, don Fernando. Posteriormente, en 1481, las Cortes solicitan del rey Juan II que se incorpore a la Corona el Maestrazgo de la Orden, como ocurriría con las demás órdenes militares, cuando muriera el duque de Vizeu. Por esta parte, se puede considerar, pues, que el priorato de Cristo estaba incorporado a la Corona, y el Papa había aceptado esta providencia.

Por otra parte, poco antes de morir, el 13 de septiembre de 1460, don Enrique el Navegante cede a la Orden de Cristo todos los derechos que él pudiera tener al gobierno espiritual en Guinea, y otro tanto hace para las islas de Madeira, Porto Santo y Deserta, el 18 del mismo mes. En octubre de ese año, redacta, asimismo, su testamento, y aunque en él deja herederos de sus rentas al Rey y a su propio hijo, quedan en pie las concesiones que acabamos de citar. Esto, por una parte, parece dar a entender que los derechos de gobernación espiritual se vinculan a la Orden, no a su prior. Pero, por otra, tiene un sentido distinto: dado que las concesiones de Calixto III habían sido a la Orden, y en ella al Prior, el Infante no es quién para introducir novedades, y a la Orden y en ella al Prior siguiente quedaban adscritos los privilegios. La cesión de don Enrique da idea, además, de cómo éste consideraba algo personal suyo, capaz de ser dado en herencia, el derecho otorgado por el papa Calixto, y en el mismo sentido podrían tomarlo los priores posteriores, don Fernando de Vizeu y el Rey. Recuérdese también cómo están redactadas las bulas de 1493: a los Reyes

Fernando e Isabel, y a sus sucesores, que no se nombran de otro modo, naturalmente, por la imposibilidad de prever sus nombres. Queremos indicar con esto el carácter personal que revestían todas estas concesiones, tanto las portuguesas como las castellanas, lo que nos hace creer que, en efecto, por las razones dichas, la *Inter* de 1456, aunque dirigida a la Orden de Cristo, debe considerarse privilegio del Rey portugués. Y hay más: la *Aeterni Regis* de Sixto IV se dirige en concreto al Rey (es confirmatoria del Tratado de las Alcaçovas), y en ellas se repiten literalmente, confirmándolas, la *Romanus Pontifex* y la *Inter caetera*. No cabe duda, pues, de que la facultad espiritual portuguesa se traslada a los Reyes de Castilla en la *Eximiae devotionis* alejandrina de 1493.

Conclusión

No es de extrañar, en este caso, que la Junta del Nuevo Código, empeñada en buscar el vicario en la *Inter* de Alejandro VI, no lo encontrase allí. Tal Vicariato nunca fue concedido por el Papa, y lo que se quiso entender como Vicariato y no era sino una potestad semejante a la de los ordinarios se hallaba contenido en otra bula, que logrando pasar inadvertida era la verdadera fuente de la regia potestad soñada por el conde de Tepa, es decir, de una potestad que, sumada al Patronato, formaba la base canónica de las realmente extensas facultades de los Reyes de España en Indias.

Pero esto no es todo. Materialmente, tal facultad existió, pero ¿existió en realidad?, es decir, ¿existió formalmente, de tal modo que estén equivocados los que rechazan toda especie de Vicariato y hablan de sucesivas delegaciones parciales? No, sin duda alguna. Creemos, con Gutiérrez Arce (si bien éste al escribir estas palabras se está refiriendo a un problema distinto), que

> no radica la cuestión en precisar lo que hoy se conoce por voluntad de la ley, que es, en la concepción de Chiovenda, el contenido legal de una disposición con abstracción de la voluntad del legislador que la produjo, sino precisamente de compulsar esta última y no aquélla, pues de lo que se trata es de valorar un mandato, y no ante un tribunal, sino ante la historia.

Y pensamos que, además de la voluntad del legislador, es preciso tener en cuenta en este caso la voluntad del beneficiario, del rey Fernando el Católico, que tan directamente influyó en la Corte Romana a efectos de conseguir «concretamente» lo que quería y se le concede por Alejandro VI.

¿Pidió don Fernando el Vicariato portugués, si no plenamente consciente de ello, cuando menos con un deseo general de poseer en sus manos el gobierno papal delegado de la Iglesia en las tierras recién descubiertas? ¿Quiso concederlo así el Pontífice? Recuérdese qué eran entonces las Indias: un fuerte –Navidad– en una isla cuyo tamaño tampoco se conocía con precisión. Un fuerte remoto y unos pocos hombres. Nada más. En segundo lugar, ¿por qué pidió Fernando el Católico la *Eximiae*? ¿Para poder misionar lo que quizá en el futuro pudiera descubrirse? No es éste el criterio de los autores modernos. Destruir «la privilegiada situación anterior de los monarcas portugueses», dice Giménez Fernández. García Gallo cree que se trata de igualarse en todo con Portugal, para poder proseguir las posteriores negociaciones y los viajes de descubrimiento y conquista en situación no desventajosa. Igualar con Portugal, independientemente de lo que esa igualdad significara que se adquiría. Las circunstancias políticas –determinantes sin duda de las bulas alejandrinas– fueron las que imperaron en el caso: sólo como título general se habla del deseo de extender la fe cristiana, natural entonces, cierto, verdadero, pero que había de esperar, para actualizarse, a que en los viajes colombinos se obtuviesen realidades más concretas. Y el hecho de que, simultáneamente a la *Inter* y a la *Eximiae*, se expida la *Piis* que tiende a organizar en principio la futura Iglesia indiana, por medio de un Vicario papal que «no» es el Rey, nos da la confirmación definitiva a lo que hemos expuesto: el Rey posee en principio las facultades de enviar misioneros que los autores antes citados le atribuyen, como explícitas en las letras de Alejandro VI; sucesivas delegaciones concretas van dando origen a la teoría vicarial que andando el tiempo se edificará; la jurisdicción de la *Eximiae*, materialmente contenida en ella, no fue ni buscada ni ejercitada, y como a tal hay que considerarla.

Y cuando los títulos pontificios, como dependientes e inciertos, caen en descrédito en la segunda mitad del siglo XVIII, y se les quiere sustituir por los provenientes del Derecho Real o Regalía, la Junta Codificadora de Carlos III,

reflexionando... sobre las (leyes) 2.ª y 3.ª del (título VI) del nuevo código (de Ansotegui) acordó se omitan enteramente, pues es Supervacanea una Lei que no se termina sino a que las Bulas Pontificias que hablan del Patronato hayan de surtir su efecto además de que esta Regalía, al rigor hablando, no estriba en las bulas, sino en los títulos que las bulas no hacen sino declarar aliunde adquirido; y no es menos superflua la otra que se dirigie a declarar que el Patronato sólo se entienda ser eclesiástico por la materia y objeto, cerca del cual se versa.

reflexionando, sobre las (leyes) 2.ª y 3.ª del título VII del nuevo código (de Ayala?) acordó se omitiese enteramente, pues es Supremacía esta Ley, que no se termina sino a que las Bulas Pontificias que hablan del Patronato hayan de surtir su efecto además de que esta Regalía, al igual [illegible], no consiste en las Bulas, sino en los títulos que las Bulas no hacen sino declarar [illegible] y no es ne- [illegible] que el Patronato sólo se entiende [illegible]

[illegible]

Capítulo XI

LAS FACULTADES REGIAS SOBRE MATERIAS ECONÓMICAS: LA NATURALEZA JURÍDICA DE LOS DIEZMOS DE INDIAS

Introducción

Entre las diferentes materias dependientes del Real Patronato indiano, fueron los diezmos una de las que dieron origen a mayor número de controversias. Se agitaron éstas especialmente en el terreno práctico, en torno a la gestión, administración y disfrute de las rentas decimales; pero no faltaron cuestiones controvertidas a nivel más teórico, siendo la naturaleza misma de los diezmos un punto en el que la doctrina mantuvo por siglos discusiones del mayor interés. De lo que se estableciese al respecto de la naturaleza jurídica de los diezmos dependía, en efecto, la relación de éstos con la autoridad eclesiástica y civil, y su uso legítimo; es natural, pues, que los principales autores de una y otra parte, la Iglesia y la Corona, se afanasen por exponer cuál era a su juicio el carácter de los diezmos en el Derecho de Indias.

La donación decimal

Como sabemos, Alejandro VI, mediante la bula *Eximiae devotionis*, de 16 de noviembre de 1501, concedió a los Reyes Católicos los diezmos de las iglesias indianas, con la obligación por parte de la Corona de atender a la evangelización de las Indias, deber que ya les había sido encomendado bajo diferentes aspectos en 1493 por las primeras bulas alejandrinas.

Los juristas indianos nos presentan luego, como segundo paso de la historia de las rentas decimales, la redonación de las mismas a la

Iglesia, efectuada por Fernando el Católico en la Concordia de Burgos, el 8 de mayo de 1512. «En la Concordia de Burgos de 1512 –escribe Ybot León–, los Reyes renunciaron a los diezmos, sin renunciar por ello a la carga que con la concesión de los mismos había venido aparejada»; esta carga consistía en «la obligación por parte de los Reyes y de sus sucesores de atender y fomentar la propagación de la fe entre los naturales y mantener decorosamente el culto».

Sobre estas bases se estructura la atención económica a la Iglesia americana durante el período colonial. La bibliografía posterior señala cómo la Corona tomó a su cargo las cargas eclesiásticas; para Bayle, las cantidades con que la Real Hacienda hubo de acudir en este terreno, aun yendo a parar a poder del Estado las proveniencias decimales, muestran que los Reyes no obtuvieron beneficio económico, sino al contrario, de la tarea cristianizadora:

> la propia Iglesia –subraya Ybot–, con sus propios medios económicos notoriamente disminuidos cuando casi toda Europa encauzó sus fondos hacia las sectas protestantes, no hubiera podido en modo alguno subvenir a los inmensos gastos de la implantación de la cristiandad con la grandeza con que España pudo hacerlo y lo hizo liberalmente.

Bien es cierto que los diezmos, salidos del propio pueblo cristiano, tienen la misión de mantener a la Iglesia evitando la sumisión al Estado que lleva en cualquier caso consigo el depender de éste en lo económico; pero no lo es menos que las rentas decimales sólo muy tardíamente podían alcanzar niveles suficientes, una vez cristianizadas las Indias; y también que la evangelización de la primera hora sólo la Corona estaba en condiciones de sufragarla.

Desde este punto de vista, la concesión de los diezmos a la Corona tiene una evidente relación con la institución jurídica del Patronato, ya que éste no es su origen sino un modo de atraer la atención económica de los señores temporales hacia la necesidad de la Cristiandad en expansión; según ha señalado Leturia, en la bula de 1501, por la que Alejandro VI concedió los diezmos a los Reyes de Castilla, se encontraba ya en germen la futura bula patronal de Julio II, que se concedió en 1508, en cuanto que los requisitos previos a la percepción de las rentas decimales por la Corona son precisamente la fundación y dotación de iglesias, cuyo carácter patronal es de sobra conocido.

La redonación de los diezmos a la Iglesia

No es tan pacífica, sin embargo, la doctrina sobre la redonación de los diezmos, y los problemas que de ahí se derivan. Gómez Zamora se muestra conforme con la línea de reconocer la generosidad de la Corona en atender a la Iglesia indiana, pero ni deja de expresar dudas sobre el destino de las rentas decimales después de la donación alejandrina, ni acepta sin discusión la redonación de Burgos y sus consecuencias, pues, según escribe,

> sería inútil entrar en el examen de la Concordia de Burgos, verificada, si se verificó, el 8 de mayo de 1512, por la cual dicen que los Reyes Católicos devolvieron los diezmos, recibidos de Alejandro VI el 16 de noviembre de 1501, a la Iglesia, representada por los obispos de Santo Domingo y Puerto Rico. Hay grandes motivos para tachar de apócrifa esta Concordia pero si existió, más que renuncia total fue asignación particular, limitada a dos o tres iglesias particulares.
> No constan los poderes del Papa a los obispos ni el consentimiento de la Santa Sede. Sin estos requisitos la Concordia de Burgos hubiera sido nula por las reglas 18, 28, 29, 33, 37, 52, 55 y 64 del Derecho Canónico. Además, la historia de Indias atestigua que de cuenta del Real Patrimonio se hicieron todas las iglesias y se mantuvieron siempre los ministros del altar; de donde se interfiere que ni Roma ni España se dieron jamás por enteradas de semejante pacto.

De hecho, la Recopilación de 1680 considera que «pertenecen a Nos los Diezmos Eclesiásticos de las Indias por concesiones Apostólicas de los Sumos Pontífices». Puede ser ésta la base de la tesis que acabamos de referir, que resta valor a la redonación de Burgos.

> El retorno a esta actitud –escribe Ayala Delgado– tiene notable interés. Evidentemente que con ella se vuelve a la interpretación común del *Eximiae devotionis*, y por tanto a la defensa de la intervención del Estado en materia de bienes eclesiásticos apoyándose en la tesis del Vicariato, ya que, como es bien sabido, el citado texto pontificio era uno de los elementos básicos de la doctrina oficiosa. Por otra parte, queda en pie el problema de la naturaleza jurídica de esta donación pontificia, tan discutida por los tratadistas de la época. Dada la absoluta libertad con que los monarcas disponen de las décimas y la casi absoluta exclusión de la jurisdicción en todo lo que a ellas se refiere, parece

deducirse que las Leyes de Indias se inspiran en la doctrina que mantiene la propiedad de las décimas por los Reyes de España.

Entre los tratadistas de la época a que se hace referencia, particularmente sobresalió, como se sabe, Antonio Laelio, cuando en el siglo XVII se planteó en Roma la refutación de la obra de Solórzano.

> La práctica de Indias —nos dice también Ayala— hace ver que la concesión de décimas se juzgaba válida e incondicionada. No obstante, Antonio Laelio, fiscal de la Cámara Apostólica, en su crítica de Solórzano, mantiene una tesis bien diversa. Apoyándose en un depurado análisis del *Eximiae devotionis*, hace notar que las décimas no fueron una concesión simple sino condicionada, de modo que antes de la concesión de las décimas debe tener lugar la erección de iglesias y la asignación de dote, de acuerdo con las deliberaciones de los prelados. Las consecuencias que de ello derivan son importantes, ya que precediendo la erección de templos y asignación de dote a la concesión hecha al rey, toda la materia decimal queda subordinada a la jurisdicción eclesiástica, quedando reducida a estrecho margen la intervención del poder secular. A la luz de estas ideas que se hallan en completo acuerdo con el Derecho Canónico, la posición del privilegio concedido por los Pontífices queda interpretada con toda pulcritud doctrinal y por consiguiente todas las leyes de la recopilación sobre esta materia habían de quedar catalogadas como un formidable abuso. Sin embargo, el silencio de la Santa Sede durante más de un siglo, el aislamiento en que encontramos la doctrina de Antonio Laelio y la práctica inalterada de las Indias, son datos que nos dejan sumidos en cierta perplejidad y que imponen la máxima cautela antes de aventurar una opinión general sobre la trascendencia jurídica del contenido de la Bula pontificia.

Estas últimas palabras, y en todo caso también la moderación de las tesis de Laelio, que no deja de encontrar una legitimidad a la propiedad real de los diezmos y subsiguiente intervención en materias decimales, muestras hasta qué punto pudieron resultar exageradas las opiniones de los legistas españoles en materia en que tan lejos llegan las voces opuestas. En el siglo XVIII se tuvo por moderada incluso la opinión del propio Solórzano, que había estimado

> que era la más segura sentencia, el que los diezmos redonados recobraban su espiritual naturaleza.

> Soy de dictamen –continúa, comentando esta doctrina, Antonio Joaquín de Rivadeneyra– que esta opinión nada perjudica al conocimiento, y jurisdicción de nuestros Reyes sobre estas causas decimales, por la razón de que cuando admitamos hipotéticamente, que los diezmos por aquella redonación hubiesen recobrado su espiritual naturaleza, quedaban en nuestros Reyes para fundamento de su conocimiento en sus causas todas las demás razones en los antecedentes ponderados.

Problemas que plantean las sucesivas donaciones decimales

Se presentan, pues, como problemas, a nuestros tratadistas de Indias, el sentido mismo de la concesión de los diezmos por la Santa Sede y el de la redonación a la Iglesia por la Corona; la naturaleza que, consiguientemente, los diezmos poseen antes y después de las respectivas donaciones; la jurisdicción a que deban hallarse sometidos los diezmos, y la atribución de la carga del mantenimiento de la Iglesia indiana; el destino, en fin, inmediato de las rentas decimales, y su percepción por la Real Hacienda y por los eclesiásticos e Iglesias de Indias, según las diferentes circunstancias.

El tratamiento de esta temática constituyó preocupación primordial en la obra del primer marqués de la Regalía, Antonio Álvarez de Abreu, a quien es preciso acudir para conocer cualquier cuestión relacionada con las materias económicas de la Iglesia indiana. La extensión y profundidad con que se ocupó de las mismas le convirtieron en primera autoridad en este campo; siguiendo el filo de su doctrina, que tanta influencia tuvo durante el siglo XVIII, conseguiremos una visión general bastante clara del enfoque que los legistas de Indias dieron al tema decimal que nos ocupa.

Sabido es que los diezmos constituyen un antiquísimo modo de subvenir los fieles a las necesidades de la Iglesia, cuyo origen se remonta a la herencia judaica recibida por el cristianismo. Siendo en sí mismos bienes privados de naturaleza temporal, al pasar a convertirse en propiedad de la Iglesia con destino a los fines propios de ésta se convierten en bienes públicos afectos a finalidades espirituales, sufriendo la correspondiente espiritualización que los sustrae al libre juego del tráfico económico, modificando con ello su naturaleza jurídica. En cuanto a bienes eclesiásticos, su administración toca al Papa y bajo él a los órganos competentes de la Iglesia señalados por el Derecho Canónico.

El poder papal sobre los diezmos

El tema entra de algún modo en la debatida cuestión del poder del Papa sobre lo temporal, si bien debe distinguirse entre la potestad papal sobre las cuestiones temporales en sí mismas dependientes del poder civil, y el poder pontificio sobre los bienes temporales afectos a fines espirituales, tal como se les configura en los cánones de 1495 y siguientes del vigente Código de Derecho Canónico. A tenor de estos canónes, la Iglesia católica y la Sede Apostólica poseen el derecho, independientemente de cualquier autoridad civil, de adquirir, retener y administrar bienes temporales para conseguir sus propios fines; igual derecho corresponde a cada una de las iglesias singulares y las demás personas morales eclesiásticas canónicamente erigidas. Para adquirir tales bienes, la Iglesia puede exigir de sus fieles las aportaciones económicas precisas, con destino en especial al culto sagrado y a la remuneración suficiente de los clérigos. Todos los bienes temporales que pertenezcan a la Iglesia tienen la consideración de bienes eclesiásticos, y si bien sólo algunos son bienes sagrados, la potestad sobre todos ellos pertenece, bajo la autoridad suprema de la Sede Apostólica, a la persona moral eclesiástica que los haya adquirido.

Veamos cómo explica Álvarez de Abreu estos mismos conceptos acerca de la potestad papal sobre los bienes temporales.

> Exerciendo –nos dice–, pues, Su Santidad aquella sublime universal, e ilimitada jurisdicción, que por Cabeza visible de la Iglesia, y Vicario de Christo, compete al Sumo Sacerdote sobre todos los mortales, en orden al fin sobrenatural, y la absoluta Monarquía que goza en el Mundo, después de la venida de Christo, la alta adorable dignidad del Pontificado, con título de potestad eminente política sobre todo lo temporal, en quanto se refiere a lo espiritual, según la sentencia media, que entre las dos contrarias sigue Santo Tomás, que es la más cierta, y desembarazada de questiones...

El poder papal es, pues, un poder espiritual, y sólo en razón de lo espiritual recae sobre las materias temporales. Sin embargo cree Abreu en la posibilidad de que el Papa encomiende el ejercicio de esta potestad a seglares, y en concreto a los gobernantes civiles: «no repugna –escribe– el que en un príncipe temporal recaigan derechos eclesiásti-

cos y espirituales por merced apostólica». Y testimonio de la amplitud con que en España se consideraban recaídos en el monarca tales derechos, lo es la Real Cédula de Carlos III, de 14 de julio de 1765, en la que el Rey toma disposiciones sobre materias eclesiásticas.

> en fuerza de la distinguida calidad que por la bula de Alejandro VI me asiste de vicario y delegado de la Silla Apostólica; y en virtud de la cual, compete a mi real potestad intervenir en todo lo concerniente al gobierno espiritual de las Indias, con tanta amplitud, que no sólo me está concedida por la Santa Sede sus veces en lo económico en las dependencias y cosas eclesiásticas, sino también en lo jurisdiccional y contencioso, reservándose sólo la potestad de Orden, de que no son capaces los seculares.

El poder sobre los diezmos de los gobernantes temporales

¿Cómo debe entenderse esta potestad que en lo espiritual poseen los gobernantes temporales? ¿Es la misma potestad del Papa sobre lo temporal en cuanto se refiere a lo espiritual, siendo por tanto una potestad espiritual? Abreu no se plantea directamente el interrogante, pero sienta afirmaciones que llevan la cuestión a otro terreno. Así, cuando escribe que los Reyes tienen «por Divino Instituto el venerado carácter de vicedioses en la tierra; no sólo en quanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a Infieles», está prescindiendo de la delegación papal de poderes espirituales en el Rey para atribuirla directamente a Dios. De Dios, pues, habrían recibido directamente los gobernantes civiles la autoridad espiritual que Abreu les reconoce. Bien es cierto que, según la doctrina común entre los autores eclesiásticos, *non est potestas nisi a Deo*, y también el poder temporal procede de Dios mismo. Pero una cosa es sostener que Dios es el origen del poder temporal, y otra que los gobernantes temporales han recibido de Dios una autoridad sobre lo espiritual; aquel poder temporal, divino por su origen, es temporal por su contenido, mientras que esta autoridad sería espiritual por origen y por contenido a la vez, es decir, sería de naturaleza espiritual.

Para justificar esta atribución de poderes espirituales al monarca, da Abreu como razón que los Reyes los han recibido de Dios «por lo res-

pectivo a las tierras conquistadas a infieles», según acabamos de ver. Esto nos permite poner en directa relación las tesis del marqués de la Regalía sobre la autoridad espiritual de los Reyes con su opinión acerca de la naturaleza de los diezmos de Indias, toda vez que la concesión de éstos por Alejandro VI se fundó precisamente en el hecho de la conquista de los territorios atlánticos y su consiguiente cristianización.

Los diezmos, tal como ha quedado antes indicado, son bienes temporales afectos a un fin espiritual, la atención a las necesidades económicas de la Iglesia. Con la evangelización de las Indias, llevada a cabo a cargo de la Corona, que efectivamente proporcionó desde el primer momento los medios oportunos, el fin espiritual se obtiene a través del sistema patronal, cuando aún los diezmos no resultan ni con mucho bastantes, y cuando la Iglesia indiana, de hallarse abandonada a sus propios recursos, no hubiese estado en condiciones ni de comenzar la tarea misional. Conseguido, pues, el fin espiritual propio de los diezmos, la Santa Sede entrega éstos a los Reyes, en compensación del mayor servicio por ellos realizado. Tal es la idea que expone Abreu, en efecto:

> Atendiendo el Papa Alexandro VI... a que la conquista de las Indias... ganando al cielo tantas almas... ocasionaba... en sus Majestades inmensos gastos, a que no podían por sí solos subvenir, ni con el todo de sus rentas, deseoso del plantío y exaltación de la Fe Católica... hecho cargo... de la sincera devoción, y entera Fe con que sus Majestades reverenciaban la Iglesia y procuraban su exaltación; y estimulado, como generoso Príncipe a la remuneración, y recompensa de tan religiosas fatigas... de autoridad Apostólica, usando de la potestad eminente, que se dirigiera a gratificar con temporales favores los servicios hechos a la Iglesia... les concedió que sus Majestades, y sus Sucesores pudiesen perpetuamente percibir, y llevar lícita, y libremente los Diezmos en todas las Islas, y Provincias de Indias, que habían conquistado, y conquistasen en adelante de todos sus vecinos, moradores, y habitadores, que en ellas estaban, o por tiempo estubiesen, después que las hubiesen adquirido.

Quien lea atentamente el texto precedente no dejará de notar que su autor no cree que la Hacienda Real sea suficiente por sí misma para atender el peso de la evangelización, y considera que la Santa Sede acude con los diezmos a remediar en parte esta incapacidad. Consigue

así Abreu dar un cierto giro a la tesis común anteriormente expuesta, señalándonos el siguiente proceso: 1.º) los Reyes comienzan a su propia costa la cristianización de América; 2.º) la cristiandad americana, en el deber de subvenir a las necesidades de la Iglesia recién implantada, inicia el pago de los diezmos, cuyo montante crecerá con el tiempo como es de lógica; 3.º) la Corona continúa, en virtud de su propia voluntad y celo por la implantación de la fe, atendiendo a la carga económica de la Iglesia indiana; 4.º) y siendo insuficiente la Real Hacienda para esta tarea, la Santa Sede concede a la Corona los diezmos, para ayudarla en la labor de mantener la obra de la cristianización.

Este planteamiento de Álvarez de Abreu responde con notable exactitud al sistema que las Leyes de Indias establecían, y a la praxis de la administración de las rentas decimales y, en general, de las rentas y gastos eclesiásticos en América. Baste ahora señalar, por el momento, el aspecto que en este punto de nuestro estudio nos interesa: que los diezmos han sido cedidos a los Reyes en razón de haber aceptado ellos el subvenir a la implantación y establecimiento de la Iglesia en las Indias. Es éste el punto central de la exposición que comentamos, y en él insiste aún Abreu cuando escribe:

> Por la misma regla de Protector y Patrón oneroso de las Iglesias de sus Reynos (puesto que las edificaron y dotaron tan suntuosamente de sus propias rentas, y las de sus vasallos, ganándolas de los infieles, y después acá defendiéndolas y enriqueciéndolas con tan preciosos dones) en defensa suya... y de la cuenta que deben dar a Dios de la cura de las Cosas Patronadas, que les encargó con el oficio de Patrono...

texto en el que están presentes: a) la afirmación de que los Reyes han fundado y dotado a las Iglesias con cargo a la Real Hacienda; b) con particular referencia a haberlo hecho así en tierras de infieles, y mediante conquista de tales tierras; c) debiendo procederse así por la Corona en virtud de los deberes patronales; d) cuyo encargo a los Reyes es de origen divino. Abreu recoge también de manera explícita la derivación de los diezmos del Derecho de Patronato, que señalábamos en páginas anteriores; su opinión de la concesión divina del Patronato le permite por lo demás hacer abstracción del hecho de que la concesión del Derecho patronal indiano no precedió, sino que siguió a la de los diezmos.

La naturaleza jurídica de los diezmos donados a la Corona

Dentro de este planteamiento es como se nos presenta, en el pensamiento jurídico que examinamos, el tema central de la naturaleza de los diezmos. Como el propio Abreu no deja de señalar, la congrua sustentación de los ministros eclesiásticos estima la doctrina que es de derecho divino, mientras que este mismo derecho «no determina más los diezmos, que otra cualquier quota», siendo por tanto los diezmos de derecho eclesiástico.

Siendo indudable la naturaleza canónica de los diezmos, en cuanto bienes temporales afectos a un fin espiritual, bienes que la Iglesia tiene el derecho de percibir, administrar y utilizar, la cuestión se plantea en el Derecho indiano sobre los diezmos después de su donación a los Reyes de Castilla; puesto que pasan por concesión pontificia a integrarse en la Hacienda Real, ¿pierden aquel carácter espiritual que originariamente poseían?, ¿lo recobran, en su caso, después de que la Corona los devuelve a la Iglesia?, ¿o después de que la Corona los emplea en fines espirituales?

En lo que hace al primero de estos interrogantes, Abreu da por supuesto que los diezmos, a raíz de la donación de Alejandro VI, se hicieron temporales a todos los efectos, al dejar de estar afectos a un fin espiritual:

> No nos detendremos —escribe— en probar que con esta concesión se incorporaron en la Corona Real, profanaron y temporalizaron los Diezmos de Indias: o porque es conclusión tan corriente en todos nuestros Regnícolas, hablando de las Tercias de Castilla, de las Décimas de Valencia, y de estas de Indias, que fuera molestar a los Lectores sobre doctrinas inconcusas; o porque este presupuesto no pasa sin algún apoyo en otra parte de este tratado.

De la común opinión sobre la doctrina que alega Abreu pueden ser suficiente testimonio sus contemporáneos Mayans, para quien no hay duda del carácter secular de los diezmos «incorporados en la Corona por concesiones pontificias», y Rivadeneyra, según el cual «los Diezmos aun supuestos espirituales en su origen, habiendo pasado a nuestros Reyes por la bula de la Santidad de Alejandro VI, quedaron secularizados», «incorporados a la Corona, y del todo secularizados, y reales». La razón en que se apoya la tesis es que de no ser así,

> se contraría la misma Ley, en aquellas palabras: *Por quanto pertenecen a Nos los diezmos* con las otras que se siguen: *Eclesiásticos de las Indias*, llamando a un mismo tiempo primero en el *a Nos* seculares, y después *Eclesiásticos* los diezmos.

Y así, la voz *Eclesiásticos* «sólo explica las *Iglesias* a que se terminan, y por *cuyo respeto provienen*». Todavía en el siglo siguiente, autor tan poco sospechoso de regalismo como Gómez Zamora acepta la misma doctrina, al distinguir

> los diezmos del derecho de percibirlos; éste es puramente espiritual, propio y exclusivo de la Iglesia, que no puede renunciarlo, aunque puede ceder los diezmos a los legos si lo estima conveniente; los diezmos son corporales, y dados a los seglares resultan laicos,

para argumentar lo cual el ilustre tratadista del Derecho patronal se apoya en la autoridad de santo Tomás; y aún con mayor rotundidad insiste en lo mismo cuando escribe:

> *disuelta la obligación eclesiástica de los diezmos, resultan materiales y profanos; y cedidos por el Papa a los legos, forman parte de su propiedad, como es propietario el deudor de la cantidad donada por el acreedor.*

Objeciones a la tesis sobre la naturaleza temporal de los diezmos

Basada la secularización de los diezmos en su ingreso en la Real Hacienda, pudiera argumentarse en contra aduciendo que, dado que la donación se hizo con la condición y sobre la base de que los Reyes sustentasen a la Iglesia indiana, de hecho los diezmos siguen afectos a su originario fin espiritual, no tocando a la Corona sino su mera administración, lo que no bastaría para modificar su naturaleza de bienes eclesiásticos en civiles. A la dificultad acude el marqués de la Regalía, que advierte que el gravamen de la sustentación de la Iglesia y el clero

> no es tal que necesite y obligue a que precisamente con el producto de los diezmos, y no de otro efecto, se haya, y deba satisfacer y desempeñar: pues sobre tener en estas rentas decimales considerada la porción, que se ha juzgado competente para su desempeño, como resulta de la Ley de su repartimiento, que se ajusta en todo con las

> Erecciones de las Iglesias, y disposición del Derecho Canónico; se cumple exactísimamente con el gravamen siempre que las Iglesias, sus Rectores, y Ministros están asistidos congruamente con qualquier otro caudal del Real Patrimonio.

En buena lógica, si la atención a la Iglesia no ha de hacerse precisamente con cargo a los diezmos percibidos por la Corona, los diezmos mismos quedan: a) secularizados, y b) destinados también a fines temporales. Pero era praxis de la Iglesia el que fuese «tácita condición de los Pueblos que dan los diezmos, que lo que sobrase de la decente sustentación de los ministros se distribuya entre pobres, y por esto se dice, que está como ínsito en esta renta su socorro». Pudiera deducirse de ahí que no cabe destinar los diezmos a fines temporales, siendo preciso su empleo en la atención de las necesidades de los pobres a quienes la Iglesia ha de socorrer. La dificultad la resuelve también Abreu estimando que

> los Pobres sólo tienen parte en las rentas decimales quando pertenecen al Clero de las Provincias por derecho ordinario, el qual hecha su congrua sustentación, está obligado con lo restante a sufragarles en sus necesidades,

y dado que

> los diezmos de Indias nunca han pertenecido al Clero de ellas en más que aquella parte que su Magestad le ha asignado por merced de su estipendio, nunca pudieran los Pobres de aquel Estado argüir de injusticia a su Magestad, ni aún a los mismos Eclesiásticos: puesto que los diezmos laycales no son obligados a limosnas o subsidios, aunque provengan de la mano Pontificia, y mucho menos quando están concedidos por causa onerosa.

La naturaleza jurídica de los diezmos redonados a la Iglesia

Establecido ya el carácter secular de los diezmos en virtud de la donación, había de preocupar a la doctrina la supervivencia o no de tal carácter una vez redonados los diezmos a la Iglesia. La importancia de esta nueva cuestión estriba precisamente en que, de hecho, los diez-

mos fueron redonados, de modo que las dos primeras preguntas, al recaer sobre la naturaleza de los diezmos en sí mismos y de los diezmos después de la donación, no son sino dos temas propedéuticos al tercero, que es el que toca a la verdadera situación de las rentas decimales indianas: la naturaleza de los diezmos redonados.

La irrevocabilidad de la donación papal

Nos es dable encontrar en el análisis que Abreu dedica a este nuevo punto la conciencia por su parte de que necesitará cimientos sólidos para su futura argumentación. Y así, comienza por establecerlos fijando su atención sobre una cuestión previa e importante: la irrevocabilidad de la concesión pontificia de los diezmos. Una vez donadas las rentas decimales a la Corona, la donación es un hecho sin posible vuelta atrás, y la propiedad real de los diezmos, consiguiente a la donación, es definitiva.

Fue doctrina general de nuestros juristas la irrevocabilidad de todas y cada una de las concesiones pontificias a los Reyes españoles; pero aun dentro de esta nota común a todas ellas, la concesión de los diezmos se presentaba por Abreu como irrevocable en base a tres principales argumentos:

1. El carácter oneroso de la donación de Alejandro VI; cumplido por los Reyes el deber de evangelización que el Papa les impuso, no puede éste revocar la concesión diezmal ofrecida en compensación de la carga cristianizadora. Abreu es a este respecto terminante:

> El robusto derecho de nuestro Reyes en la Regalía de los Diezmos de las Indias no estriba sólo en las indubitables reflexiones que hemos expuesto; sino que sobre el vínculo de irrevocable, que se lee en sus cláusulas, pasó esta donación a ser contrato formalmente oneroso, y mutuamente obligatorio, en fuerza del gravamen moral de predicar, construir, fundar, y dotar las Iglesias, y sustentar sus ministros, con que fue concedida, y aceptada aquella gracia.

2. La pertenencia de los diezmos no al Rey, sino al Reino, de modo que no tiene valor la posible renuncia real, como hecha por quien es mero administrador de la propiedad ajena:

> aunque los Príncipes, autores de la concesión de décimas hecha a los Prelados de Santo Domingo y Puerto Rico, la hubiesen tratado por el término y estilo de donación, y se hubiesen ellas cedido en usufructo y propiedad a las Iglesias; nunca pudiera este hecho, como de meros Administradores, o Tutores, causar perjuicio al Reyno, que era el dueño de este universal derecho, en perpetuidad de dominio, y anexión a la Corona.

3. El carácter de regalía que posee la propiedad de las rentas decimales. En la doctrina de nuestros legistas, en efecto, la regalía pertenece a la Corona por su propia naturaleza, de modo que nunca se pierde. Es de mera lógica que, si la razón de pertenencia de la regalía a la Corona es el propio derecho mayestático, no sólo nunca pueden perder esos derechos, sino que nunca hay que recibirlos de nadie, debiendo ser su posesión originaria. Y las rentas decimales habían sido recibidas de Alejandro VI, según Abreu mismo y todos los autores afirman. «Se da así la paradoja –escribíamos en otro lugar– de que tales regalías son, al mismo tiempo, nuevas y hasta entonces desconocidas, e inherentes a la Corona desde el primer día de la Monarquía cristiana». Bien es cierto que, alguna vez, Abreu afirmó que el derecho real sobre los diezmos era de origen divino, e incluso que toda la potestad real en materia eclesiástica provenía directamente de Dios. La íntima contradicción que ello supone se evidencia al reflexionar en cómo es inútil razonar la irrevocabilidad de una concesión pontificia que recae en derechos ya poseídos por ley divina. Abreu incurre en tal contradicción puesto que tanto alega la irrevocabilidad de la propiedad real de los diezmos por las dos razones expuestas antes, como por esta tercera, que en cierto modo las excluye.

Así, en efecto, escribe:

> que sea el derecho de las décimas de las Indias, que con la donación del Papa Alexandro VI se radicó en la Corona de Castilla, la mejor piedra que la adornaba, la parte más principal del Mayorazgo del Reyno, y una de sus más apreciables regalías, tan coherente y connatural al esplendor de la suprema dignidad del Monarca, y por esto incapaz de ser enagenada o transmitida, como tan importante al lustre, a la autoridad, y al decoro de la Magestad, según hemos expuesto en esta Corte; es proposición de inconcusa verdad.

Texto que reúne la triple afirmación de que los diezmos fueron concedidos a la Corona por Alejandro VI, constituyen patrimonio del Reino, y son una regalía propia e irrenunciable de los Reyes.

De los tres argumentos que acabamos de recoger, el primero –cumplimiento por parte de la Corona del deber que se le impuso como contrapartida de la donación decimal– sirve más directamente de apoyo a la irrevocabilidad por parte de la Santa Sede de los derechos concedidos; los otros dos sustentan, en cambio, esa misma irrevocabilidad desde el punto de vista de la irrenunciabilidad de los derechos adquiridos.

El juego de estas dos formas de irreversibilidad de la donación decimal incide sobre la propia naturaleza de los diezmos. Secularizados éstos por la donación, los efectos que se sigan de la redonación no dejarán de acusar la irreversibilidad de la concesión, que lógicamente llevará consigo la irreversibilidad de la secularización. De aquí que la argumentación sobre el carácter definitivo que tiene la adquisición por la Corona de los derechos decimales dé entrada en la doctrina de Álvarez de Abreu al estudio de la naturaleza jurídica de los diezmos redonados.

Las bases de la redonación

Para Abreu, la base inmediata de la redonación no lo es la Concordia de Burgos, que considera apócrifa, y que, aun no siéndolo, resulta nula para él. No es el único autor en ponerla en duda, como páginas atrás hemos señalado, y ya observábamos también, con Ayala, que la Recopilación de Indias tampoco la toma en consideración. Sin embargo, los diezmos vuelven a la Iglesia, y es este hecho histórico el que se hace preciso matizar. Dentro de la corriente de pensamiento que analizamos, lo justo no es, en efecto, decir que los diezmos vuelven a la Iglesia, cuanto decir –de ello hemos dejado ya en estas páginas suficientes testimonios– que el Estado atiende económicamente al mantenimiento de la Iglesia con cargo a la Real Hacienda, en la que previamente han ingresado los diezmos. Álvarez de Abreu subraya con fuerza esta idea cuando afirma que lo importante es que la Iglesia sea ayudada por el Erario real, no estando más obligado éste a atenderla con las sumas percibidas por concepto decimal que con dinero procedente de cualquier otra fuente. Los diezmos, pues, se fundirían dentro de los fondos

públicos sin guardar relación directa con las cantidades públicas empleadas en el sostenimiento económico de la cristiandad americana.

La redonación como asignación de fondos de la Real Hacienda

Sin embargo, este punto de vista no resulta completo. Rivadeneyra habla de que los diezmos no se redonan, sino que se asignan por la Corona a la satisfacción de necesidades eclesiásticas; y la legislación de Indias contenida en el título XVI del libro I de la Recopilación prueba hasta la saciedad que la Corona había establecido un sistema de clara relación entre los diezmos percibidos y las sumas empleadas por la Real Hacienda en atenciones eclesiásticas. No se trata exactamente de una relación de proporcionalidad, pero sí de una relación que se muestra en múltiples manifestaciones administrativas y financieras.

Dejando, pues, de lado cuestiones de mayor o menor precisión terminológica, cabe decir que los diezmos se redonan, y Abreu no queda aparte del reconocimiento de esta afirmación, con la que queremos indicar tan sólo que una serie de cantidades pertenecientes al Erario real pasan a la Iglesia para atender necesidades de ésta. Cabe entonces preguntarse si el nuevo tránsito a los fondos propios de la Iglesia reespiritualiza a los diezmos previamente secularizados, o de otro modo, si la secularización de los diezmos, defendida por Abreu, está o no compensada por la pérdida de la naturaleza secular de las sumas que la Corona entrega a la Iglesia indiana para su congruo mantenimiento. Tal es la cuestión que se hace preciso plantear, y la que, de hecho, se planteó Álvarez de Abreu cuando se preguntó a sí mismo si los diezmos redonados conservaban su carácter de bienes públicos seculares.

La obligada respuesta afirmativa se desarrolla en dos tiempos: a la defensa del carácter secular de los diezmos redonados le precede la tesis de la reversibilidad de la redonación, que le sirva de inmediata base.

¿Fue reversible la redonación de diezmos a la Iglesia indiana?

Tal reversibilidad no la presenta Abreu como absoluta; el autor conoce lo bastante sus propios planteamientos como para comprender que, si los Reyes dejasen de mantener a la Iglesia indiana, faltaría el

cumplimiento por su parte de la contraprestación debida por la concesión onerosa de los diezmos, y todo el edificio de la secularización irrevocable de las rentas decimales se cuartearía y derrumbaría. Es cierto que, tal como él mismo nos la presenta, la atención de la Real Hacienda a la Iglesia resulta una pesada carga para el Erario público, no compensada por la absorción de los diezmos, y en esto está conforme toda la doctrina. Pero no es menor verdad que con esa generosidad en lo económico pagaba el Estado su control de los asuntos eclesiásticos de Indias, que nunca escaparon de sus manos precisamente porque no fue Roma, sino España, quien edificó una Iglesia católica en América, en parte porque los españoles identificaban la práctica de la fe con la felicidad natural, y en parte porque el estado necesitaba de ese control religioso como medida de control político. Y de todos modos, Álvarez de Abreu, con visión en esto más aguda que ningún otro jurista al servicio de la Monarquía española en la época colonial, encontró el modo de compensar al trono de los gastos que la Iglesia indiana le ocasionaba; no otro significado tiene la «regalía de las ventas vacantes», cuyos ingresos para el trono alcanzaron un valor muy alto, tanto que merecieron a Abreu, su verdadero creador, el título con que le conocemos de primer Marqués de la Regalía.

Decir que la reversibilidad de la redonación de diezmos no le parece absoluta a Abreu significa que, para él, las rentas decimales dejarían de utilizarse en favor de la Iglesia no cuando los Reyes lo decidiesen discrecional y arbitrariamente, sino cuando la decisión tuviera motivos que la justificaran. Según Abreu, en efecto, la enajenación de los diezmos en favor de las necesidades eclesiásticas por parte de la Corona no fue absoluta, perpetua e irrevocable, sino personal y de por vida de los inmediatos beneficiarios; faltando éstos, deja de estar enajenada la parte correspondiente de los diezmos, y, por tanto, dejan de estar reservados al Erario real solamente los dos novenos; está entonces en suspenso, en la parte que corresponda, la distribución de diezmos establecida por la Recopilación, por haber cesado la causa de la enajenación, que era la congrua correspondiente al servicio.

Tal es, en efecto, la argumentación que encontramos desarrollada en la *Víctima Real*:

> Quando mueren los Prelados, Prebendados y Doctrineros, à quienes se han estos suplementos, es constante, y hecho notorio al Consejo,

> que durante su Vacante no se pagan estas cantidades a persona alguna, y queda la Caxa libre por entonces de estas distribuciones: así porque falta la causa final de la destinación, y la materia, y sugeto en quien se hizo y asentó la aplicación, y también cesó con la vida el servicio personal a que correspondía aquella congrua; como por no entenderse que su Magestad por la mera designación vitalicia abdica de sí el dominio que tiene de estos suplementos... (que son Hacienda Real)... Siendo, pues, los Prelados, y demás Ministros Eclesiásticos de las Indias, Alimentarios, y Usufructuarios de esta Corona, en fuerza del gravamen con que fueron concedidos y aceptados por sus Magestades los diezmos de aquellos Reynos; es preciso que muertos, o promovidos, aquella porción de diezmos que se causa en el medio tiempo, desde la muerte, o promoción del Antecesor hasta que por el *fiat* de su Santidad hay sucesor, haya que quedar como derecho dominical, no abdicado, ni desmembrado, en perpetuidad de la Real Hacienda, incorporada y consolidado en ella, para emplearla libremente: a la manera que lo quedan, con la misma libertad, las cantidades de los suplementos que se les hacen de las Caxas Reales, por defecto de los diezmos, en quenta de congrua que uno y otros, mediante la omnímoda concesión de los diezmos, y su incorporación en la Corona, es Hacienda Real, y de una misma naturaleza.

La titularidad real de los diezmos redonados y su naturaleza temporal

La reversibilidad de los diezmos a la Real Hacienda significa, pues, para el marqués de la Regalía, que nunca han dejado de pertenecerle; que hay asignación de esos fondos a fines eclesiásticos, pero no renuncia a su titularidad por parte de la Corona. Otra había sido la opinión de Solórzano, y Abreu se detiene a valorar esa tesis: el autor de la *Política Indiana*, nos dice Abreu,

> defendiendo en el cap. 1 que el Consejo podía y debía conocer las causas de diezmos de Indias, dice en uno de sus Párrafos, que aunque había algunos Doctores que daban a entender, que en mudando persona los diezmos, mudaban el privilegio; eran muchos más, y de más opinión, los que con muy sólidos fundamentos afirmaban, que una vez que los diezmos habían sido del Rey, y por consiguiente héchose de su Real jurisdicción, aunque después los diese y cediese a las Igle-

> sias y Eclesiásticos, no perdían la primera naturaleza que habían tenido de la regalía; y tratando en el cap. 12 del mismo Libro sobre si pertenecían, o no, al Rey las Vacantes de Indias, después de exponer las razones de los Ministros, que atribuían a su Majestad este derecho, dice que sin embargo de ello se ponderó, y tuvo en contrario por más seguro, que por la cesión y donación de los diezmos hecha por nuestros Reyes a las Iglesias de las Indias, y sus Prelados, habían vuelto a quedar espiritualizados, y esentos de la libre mano, y autoridad, que en ellos se pretendía dar a los Reyes.

Y comenta el propio Abreu:

> De esto se podrá inferir que aunque el señor Don Juan a un mismo tiempo tuvo por más común, de mejor opinión y más sólida la doctrina del cap. 1 que la del 12, y por más segura ésta, que la de aquél; no tanto que llamase más común la del cap. 12.

Abreu se decide, sin dudar, por aquella opinión más común, a la cual considera también más segura: los diezmos, una vez secularizados al entrar en la Real Hacienda, mantienen esta naturaleza siempre, aun cuando destinados a fines eclesiásticos y devueltos a la Iglesia. La base inmediata de esta tesis nos la ofrece cuando escribe que no se reespiritualizan los diezmos con la redonación, porque los toman «los Prelados de mano de su Magestad, incapaz de transferirlos con otra qualidad, que la de temporales, con que los posee».

Dos dificultades pueden oponerse a esta tesis, una de las cuales descubre y contesta Abreu, mientras que deja la otra sin solución. La primera es la que le ofrece Mostazo, en su conocido tratado *De causis piis*, que niega que los diezmos se temporalicen al cambiar del poder eclesiástico al real, ya que las décimas son inseparables del título espiritual, por lo que no se pueden conceder sino a ministros de la Iglesia. Abreu argumenta, en contra, que «intrínseca y formalmente, y *ex se*, los diezmos como fruto de la tierra, producidos con la industria de los hombres, son cosa temporal», por lo que objetivamente no poseen naturaleza espiritual, y sólo pueden poseerla –estando en poder de la Iglesia– como cualidad «subjetiva, o terminativa», es decir, por razón del sujeto titular y del fin a que se destinan. Cuando pasan a manos de la autoridad temporal no experimentan, por tanto, una temporalización intrínseca –que ya poseían–, pues sería mutación íntima de la naturaleza,

que no cabe sin destruirse la cosa; lo que sufren es una secularización extrínseca, por pasar al poder secular; éste ya no los devuelve nunca como tales diezmos, sino como sumas que van a cumplir la carga que el Papa impuso a los Reyes al donarles las rentas decimales.

No toma, en cambio, Abreu en consideración la segunda dificultad, que se desprende de su propia argumentación. Para él, la afirmación de Mostazo de que los diezmos no pueden concederse sino a los ministros eclesiásticos significa dudar de la autoridad papal, toda vez que el Papa los ha concedido a los Reyes. Y según el propio Abreu afirma, los Reyes los poseen como temporales y son incapaces, en consecuencia, de transferirlos con otra cualidad. ¿Cómo entonces ha sido el Papa capaz de transferirlos con otra cualidad distinta de la espiritual, que poseían mientras pertenecieron a la Iglesia? La objeción queda sin plantear, y Abreu estima suficiente su argumentación para fundar la naturaleza, tanto intrínseca como extrínseca, temporal de los diezmos indianos; base de todo su tratamiento jurídico de los temas patrimoniales de la Iglesia de América, y en particular de la asignación a la Corona de las rentas eclesiásticas vacantes, en que la escuela regalista española del siglo XVIII centró particularmente su atención.

Capítulo XII

LAS FACULTADES REGIAS SOBRE MATERIAS ECONÓMICAS: LA JURISDICCIÓN REAL SOBRE LOS DIEZMOS INDIANOS

INTRODUCCIÓN

Es un lugar común en la bibliografía americanista la generosidad con la que la monarquía española cargó con el sostenimiento económico de la Iglesia indiana. Sintetizando esta tesis general, se ha dicho que, si bien el señorío que tenían los Reyes sobre aquellos países, aun en el orden espiritual, era inmenso, es evidente también que cumplieron en general bien en el uso de las facultades que les habían sido otorgadas. Aplicaban los diezmos a las necesidades y propagación de la Iglesia, a la construcción de nuevos templos y a todo lo que requería su sostenimiento y el del culto divino: y de los dos novenos que legítimamente les correspondían se desprendieron muchas veces cuando la situación de la Iglesia americana no permitía subvenir a las necesidades del culto y a la enseñanza cristiana. Lo que pudiera haber sido en manos de otros monarcas instrumento de dominación sobre la Iglesia, en manos de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II, fue medio de protección, y no de opresión y tiranía, por más que las atribuciones propias del Real Patronato fueran inmensas, y las facultades del poder civil en orden a sus relaciones con el eclesiástico resultaran en ocasiones casi ilimitadas.

Encontramos señalada aquí una serie de interesantes problemas en orden al Derecho patrimonial indiano. Podemos resumirlos de la siguiente manera: a) los Reyes poseían sobre las Indias un señorío espiritual; b) este señorío, concretado en una serie de facultades, les había sido otorgado; c) parte del mismo es el derecho de disposición sobre los diezmos; d) que los Reyes aplican a las necesidades de la Iglesia;

e) reservándose legítimamente una parte del montante decimal, los llamados «dos novenos»; f) de los que incluso prescinden muchas veces, cediéndolos también a la Iglesia; g) todo ello dentro de las atribuciones propias del Real Patronato.

Cada uno de estos puntos ha sido objeto de estudios a lo largo de cuatro siglos por parte de nuestros juristas, y ninguno está aún definitivamente resuelto, de modo que no quepan otros análisis al respecto. En esta línea nos moveremos ahora, tratando de aportar algunas nuevas sugerencias, desde el punto de vista propio de la historia jurídica, sobre el conjunto de esta problemática. Y ello, dedicando estas páginas a revisar la base de la competencia legislativa de la Corona sobre la cuestión decimal, y dejando para un estudio posterior el análisis del contenido mismo de la legislación.

La propiedad real de las rentas decimales

Fijémonos, ante todo, en que la Corona española mantiene a la Iglesia indiana pero considera suyas, reales, y de hecho lo fueron, las rentas decimales. Así, se llegó a decir incluso «que sea el derecho de las décimas de las Indias, que con la donación del Papa Alexandro VI se radicó en la Corona de Castilla, la mejor piedra que la adornaba... es proposición de inconcusa verdad»; añadiéndose que el derecho decimal era asimismo «la parte más principal del mayorazgo del Reyno, y una de sus más apreciables regalías, tan coherente y tan connatural al esplendor de la suprema dignidad del Monarca, y por esto incapaz de ser enagenada o transmitida, como tan importante al lustre, a la autoridad, y al decoro de la Majestad».

Nos encontramos ante una realidad de hecho: la Santa Sede, el 16 de noviembre de 1501, donó a los Reyes de Castilla los diezmos de Indias; los cuales –sin que en ello influyera la llamada «redonación» de Burgos de 1512– pasaron a ser bienes de la Corona, que de hecho los empleó en su mayor parte –y aun en su totalidad cuando resultó necesario– en atenciones eclesiásticas. Tal empleo no desvirtuó –en opinión de buena parte de la doctrina– el carácter jurídico de los diezmos en cuanto propiedad real, y, desde luego, fue el poder civil quien legisló sobre la materia, con plena autonomía, durante los siglos de dominación de España en América. Es a la Recopilación de Leyes de In-

dias, y a la abundante legislación que le antecede y sucede, a lo que tenemos que acudir para conocer qué normas estudian el Derecho eclesiástico indiano, para desentrañar el sentido y el porqué de esa misma legislación.

La jurisdicción real sobre los diezmos y su fundamentación

No son pocas, fijándonos ante todo en este último punto, las respuestas que se han dado a esta pregunta; es decir, las razones que la doctrina aduce para explicar la competencia legislativa del Estado español en la Edad Moderna sobre los diezmos indianos. Sin ánimo de ser exhaustivos, he encontrado hasta nueve motivaciones distintas, ofrecidas por los autores para justificar el ejercicio de las facultades legislativas reales en este campo. Tales motivaciones no son excluyentes las unas con las otras, y se encuentran estrechamente relacionadas entre sí. Las expondremos sistematizándolas según un orden convencional, tanto más cuanto que incluso más de una vez un mismo autor recurre a varias de ellas.

Los diezmos como materia mixta

Un primer motivo alegado es el carácter de materia mixta que los diezmos poseen. Así Gutiérrez de Arce, cuando escribe:

> Es una realidad indubitada que los Reyes de España actuaron de hecho como vicarios parciales de la Santa Sede, interviniendo a título de legados en numerosas materias atinentes al gobierno de la Iglesia en Indias y que en tal condición fueron obedecidos. En la época propiamente patronal, que abarca hasta fines del segundo tercio del siglo XVI, es conocida la destacada actuación de los monarcas en las materias mixtas de misiones, diezmos, erecciones y provisiones, sin excluir intervenciones en otras cuestiones de régimen eclesiástico; y también es de común conocimiento el hecho de que en la época vicarial, que se extiende a todo lo largo del siglo XVII cuando menos, dejaron de tener carácter eventual en muchas materias tales intervenciones para convertirse en normales, centralizándose de hecho en la potestad del monarca la mayoría de las funciones reglamentarias organizadoras de la es-

> tructura de la Iglesia en Indias, unas veces aplicando normas canónicas universales, muchas dando efectividad a disposiciones pontificias especiales para Indias promulgadas a instancias de la Corona, y otras finalmente regulando *extra o contra canomen* supuestos específicos.

Las materias mixtas caen, por su propia naturaleza, bajo la doble competencia estatal y eclesiástica; la realidad indiana nos muestra que solamente el poder civil legisla sobre los diezmos, lo que hubo de derivarse, a) o de una voluntaria abstención de la Iglesia en el ejercicio de su derecho, b) o de una expresa concesión por la Iglesia al Estado de las facultades autónomas que éste de hecho ejerció; c) o de un derecho de algún modo poseído por la Corona en este terreno.

Que la Iglesia se abstuviera voluntariamente de ejercer sus poderes sobre las materias eclesiásticas en Indias es tema que ha sido muy discutido. Y si bien es cierto que la realidad indiana nos muestra una activa vida religiosa dirigida por el Estado ante la pasividad o el silencio de la Santa Sede, en otro lugar he expuesto cómo este silencio es más un argumento de hecho que jurídico para fundamentar la jurisdicción real sobre la Iglesia indiana.

Por lo que hace a una concesión expresa, no parece que una lectura literal de la *Eximiae* de 1501 pueda ir tan lejos en su interpretación, y ni siquiera que fuere ésa la intención de los peticionarios o del concedente.

La tesis, en fin, del derecho propio de la Corona es la teoría vicarial, preferida por muchos autores para explicar la actuación de la Corona al frente de los destinos de la Iglesia indiana, y descrita por Giménez Fernández al definir el Regio Vicariato como una

> institución jurídica eclesiástica y civil por la que los Reyes de España ejercitan en Indias la plena potestad canónica disciplinar con implícita anuencia del Pontífice, actuando dentro del ámbito fijado en las concesiones de los Pontífices y en la legislación conciliar de Indias.

Bajo este poder vicarial entra la materia decimal *pleno iure*, y se explica así la legislación autónoma y exclusiva de la Corona sobre los diezmos a partir de la concesión alejandrina.

¿Fue anticanónica la legislación decimal indiana?

No toda la doctrina acepta fácilmente la teoría del vicario regio.

> La práctica de Indias –escribe Ayala Delgado– hace ver que la concesión de décimas se juzgaba válida e incondicionada. No obstante, Antonio Laelio, Fiscal de la Cámara Apostólica, en su crítica a Solórzano, mantiene una tesis bien diversa. Apoyándose en un depurado análisis de la *Eximiae devotionis*, hace notar que las décimas no fueron una concesión simple sino condicionada, de modo que antes de la concesión de las décimas debe tener lugar la erección de iglesias y la asignación de dote, de acuerdo con las deliberaciones de los prelados. Las consecuencias que de ello derivan son importantes, ya que precediendo la erección de templos y asignación de dote a la concesión hecha al rey, toda la materia decimal queda subordinada a la jurisdicción eclesiástica, quedando reducida a estrecho margen la intervención del poder secular. A la luz de estas ideas que se hallan en completo acuerdo con el Derecho Canónico, la posición del privilegio, concedido por los Pontífices, queda interpretada con toda pulcritud doctrinal y por consiguiente todas las leyes de la recopilación sobre esta materia habrían de quedar catalogadas como un formidable abuso.

La fuerza del argumento está en que no es genérico contra toda la jurisdicción eclesiástica de los Reyes en Indias, sino específico sobre la concreta materia decimal. Si no entiendo mal lo que dice Ayala, es su parecer que, de preceder, a tenor de la concesión papal de los diezmos, la propiedad real sobre éstos a la erección de las iglesias y a la asignación de dote a las mismas, la Corona habría adquirido jurisdicción civil para la materia decimal. Pero no habiendo sido así, sino precediendo la erección y dotación a la entrada de los diezmos en poder del Rey –según afirma Laelio que se desprende de la bula *Eximiae* de 1501–, cree Ayala que la jurisdicción competente sobre los diezmos fue la eclesiástica; de donde se derivaría el carácter antijurídico de la legislación decimal indiana.

El propio Ayala duda de la razón que pueda asistirle, pero no en virtud de la fuerza o debilidad de su argumento, sino de la realidad que presentaban las Indias:

> El silencio –dice– de la Santa Sede durante más de un siglo, el aislamiento en que encontramos la doctrina de Antonio Laelio y la

práctica inalterada de las Indias, son datos que nos dejan sumidos en cierta perplejidad y que imponen la máxima cautela antes de aventurar una opinión general sobre la trascendencia jurídica del contenido de la Bula pontificia.

Sin embargo, es el examen de la argumentación ofrecida lo que interesa. En efecto, y de acuerdo con el tenor literal de la bula *Eximiae* de 1501, el Papa concede a los Reyes que

> podáis percibir y llevar libremente los diezmos... después que, como dicho es, las hayáis adquirido y recuperado [las Indias], con que primero realmente y con efecto por vosotros y vuestros sucesores, de vuestros bienes y los suyos, se haya de dar y asignar dote suficiente a las iglesias que en las dichas Indias se hubieren de erigir, con lo cual sus prelados y rectores se puedan sustentar congruamente y llevar cómodamente el culto divino a honra y gloria de Dios Omnipotente y pagar los derechos episcopales conforme a la orden que en esto dieren los diocesanos que entonces fueren de los dichos lugares.

La tesis de Laelio y Ayala sería aceptable si este texto no precediese —como precedió en seis años y medio— al de la concesión del Patronato, sino que lo siguiese. En tal caso, los términos patronales a entender en su propio tenor son: los monarcas erigen y dotan iglesias, a cuya ulterior sustentación —más allá de la dote, como el texto citado claramente describe— se comprometen además. Y concedida la presentación —Patronato— a cambio de la erección y dotación, se concederían, además, los diezmos a cambio de la ulterior sustentación; en concreto, y como expresa el texto, a cambio del compromiso y deber de la Corona de atender a todas las necesidades económicas de las Iglesias por encima de la inevitable limitación de la masa total.

De ser así, se hubiesen derivado dos posibles consecuencias, prevaleciendo una de ellas: a) la concesión decimal ampliaba el Derecho de Patronato, y la jurisdicción real sobre los diezmos se englobaba dentro de la jurisdicción patronal; b) la concesión decimal no ampliaba el Derecho de Patronato, sino que lo precisaba mejor, añadiendo nuevas concesiones a los Reyes sin multiplicar sus derechos —jurisdicción— en orden al gobierno de la Iglesia indiana.

En la hipótesis a), los Reyes habrían obrado conforme a derecho al legislar sobre las materias decimales, sin otro abuso que el que pu-

diera existir en la forma en que la Corona y sus legistas interpretaron los privilegios y concesiones pontificias; por grande que fuese tal abuso, no se distinguiría dentro de él la legislación decimal como una parte en la que la verdadera jurisdicción regia hubiese sido objeto de particular extralimitación.

En la hipótesis b), en cambio, el argumento Laelio-Ayala cobraría toda su fuerza; la Corona, al legislar sobre diezmos, habría traspasado muy en particular el Derecho Canónico, tanto el común como el privilegio sobre Indias, ya que la materia decimal sería estrictamente canónica, dependiente en todo de la jerarquía eclesiástica, sin otro derecho de los reyes que el de percibir las rentas decimales mientras cargasen con el todo de las atenciones económicas a las iglesias de América.

Pero es el caso que la concesión decimal precedió a la patronal, y, sea cual sea la interpretación que posteriormente se quisiera hacer de estas bulas y de las alejandrinas de 1493, el historiador del Derecho ha de valorar hoy ese dato de un modo imparcial, por encima naturalmente de los viejos intereses que movían a los juristas áulicos de nuestra época colonial. Al preceder la bula *Eximiae* a la *Universalis Ecclesiae*, los conceptos que en aquélla se contienen no son necesariamente patronales, no tienen que ser interpretados como tales. La erección de iglesias y su dote –de que la *Eximiae* habla– no son la erección y dotación patronales, o bases de un Derecho de Patronato; no aparecen tampoco, en la bula, como una condición puesta a la concesión de los diezmos, de modo que, otorgados éstos, la Corona adquiera *a posteriori* el deber de exigir y dotar iglesias. Son, en el tenor literal de la bula, un *prius*, algo que se pide a los Reyes previamente a la concesión de las rentas decimales. Éstas se ceden por el Papa «con que primero» («con tal de que antes») «por vosotros y vuestros sucesores, de vuestros bienes y los suyos, se haya de dar y asignar» («se dé y asigne») «dote suficiente a las iglesias que en las dichas Indias se hubiesen de erigir». Y obsérvese que ni siquiera la erección se encomienda de modo especial a los monarcas, sino que se cita de modo muy genérico: «se hubiesen de erigir». Sólo la dotación constituye el auténtico *prius*, sobre cuya base se lleva a cabo la donación decimal. Y, atiéndase también a esto, se distingue claramente entre los diezmos, que los reyes podrán «percibir y llevar libremente», y los bienes destinados a dotar a las iglesias, que a) han de ser bienes de los reyes y de sus sucesores, y b) no

pueden ser los propios diezmos, o al menos no pueden ser los diezmos ya cobrados por la Corona en una iglesia concreta, pues la entrega de la dote precederá al cobro de los diezmos.

Si buscamos una razón a esta forma de haberse realizado realmente la concesión papal de los diezmos, dentro de la oscuridad que en general rodea las relaciones Alejandro VI-Fernando el Católico en torno al tema indiano, nos parece la más lógica la siguiente: en aquellos primeros momentos (1501), muy lejanas todavía las grandes conquistas y aún inimaginable el desarrollo que podría llegar a tener la cristiandad en América, lo verdaderamente urgente, desde el punto de vista eclesiástico, es que se erijan iglesias, y exista la suficiente dotación para mantenerlas, establecer las misiones, e instaurar la jerarquía, sustentando al clero y toda la obra de la cristianización. Los posibles diezmos del momento no bastan en absoluto para esta tarea. La Corona se muestra dispuesta a tomar sobre sí las cargas de la evangelización y las atenciones religiosas. Y la prestación de sus recursos –imprescindibles y únicos– es aceptada por la Santa Sede a cambio de los diezmos. Que Fernando el Católico tuviese la suficiente visión de futuro para imaginar el resultado de este intercambio de bienes un siglo más tarde, es cosa que no nos preocupa.

En todo caso, no hubo «negocio» económico para la Corona, ni a corto ni a largo plazo. Lo que resultó de la concesión decimal de 1501 fue el derecho de los Reyes a legislar sobre unos bienes, los diezmos, que se habían hecho suyos de pleno derecho. Y el ejercicio de esa jurisdicción plena sobre las rentas decimales, concretada en la Recopilación de Indias y en el resto de la legislación indiana, pudo contener abusos que el historiador del Derecho puede hoy analizar e individualizar, pero no parece que quepa hablar de un «formidable abuso» –justificado a *posteriori* recurriendo al «silencio» de Roma– que vicie en su raíz la totalidad de la legislación de Indias sobre materias decimales.

El ejercicio de la jurisdicción real sobre los diezmos

Apunta Bayle un tercer argumento, de orden meramente práctico, en favor de la jurisdicción real sobre los diezmos: el de que la evangelización de América no hubiese sido posible si no hubiese dispuesto

la Corona de todos los resortes para el gobierno de la Iglesia indiana: los defectos del sistema, intrínsecos por su naturaleza y extrínsecos por los abusos a que se dio lugar, le parecen menores que las ventajas que del mismo se siguieron.

Esta opinión está en la línea de otras a que nos referíamos al comenzar el presente trabajo, defensoras todas de la labor de España en América, tal como lo resume Armas Medina:

> Los Reyes españoles ponen sus recursos al servicio de un ideal y de unas empresas de índole sobrenatural –la conversión de los infieles–, a cuyo fin frecuentemente supeditan los demás intereses. Pero, al mismo tiempo, éstos están tan compenetrados con aquéllos que se identifican en una misma política. Tal unión no es extraña. En una Europa en que las luchas religiosas se confundían con los intereses nacionales, la Iglesia y España –que desempeñaba papel preponderante en el mundo– defendían unidas la integridad de los principios que habían regido el mundo hasta fines del siglo XV; entonces lo espiritual y lo temporal se comprometen en unas mismas aspiraciones y ante la necesidad de una defensa común... De esta circunstancia nace la política de mutua protección y ayuda en las Indias.

Sin embargo, en estas alabanzas o explicaciones de la labor religiosa de España en América, de tener algún interés el argumento en pro de la legitimidad del poder ejercido por la Corona sobre los diezmos, ese interés no estribaría en una consideración actual de las ventajas que del sistema se derivaron, sino en la posible legitimación de la jurisdicción real como consecuencia de su propio ejercicio.

Cabría hacer al respecto cuantas consideraciones ha acumulado la ciencia política sobre la legitimidad de origen y la del ejercicio del poder, conectándose de inmediato también el tema con el ya indicado del silencio de la Santa Sede, entendido como reconocimiento tácito de tal legitimidad.

El carácter condicional de la redonación decimal

Concedidos los diezmos en 1501, tiene lugar el 8 de mayo de 1512 la célebre redonación de los diezmos a la Iglesia, que se atribuye a Fernando el Católico mediante la Concordia de Burgos, celebrada

por él y su hija Juana, representados por Juan de Fonseca, con los obispos electos de Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico, fray García de Padilla, don Pedro Suárez de Deza y don Alonso Manso, respectivamente.

Dejando ahora de lado la problemática de la redonación, nos fijaremos en la argumentación que Bruno desarrolla, sobre la base de la Concordia de Burgos, en favor de la jurisdicción real sobre los diezmos.

Según estima el ilustre autor, la redonación de diezmos en Burgos se efectuó con una triple restricción: ni donación de todos los diezmos, ni donación a todos los obispos, ni donación incondicional.

Es esta tercera restricción la que tiene importancia a nuestro propósito. Al señalar Bruno que la donación no fue incondicional, subraya particularmente una frase: serán sus beneficiarios, amén de los obispos e iglesias a que la redonación directamente se refiere, «otras cosas [o instituciones] que en adelante irán especificadas». Y añade: «Con lo que se dejaba abierta una brecha a la acción regia en el ulterior manejo de estos caudales». Y tal acción regia se va a concretar en la amplia labor legislativa sobre diezmos a que nos venimos refiriendo:

> El derecho que se reservó el Monarca de especificar más y mejor la distribución de los diezmos, llevó a incluir en la *Recopilación de las leyes de Reinos de las Indias* todo un cuerpo de normas legales, bajo el título XVI del Libro 1, donde aparece este complicado mecanismo librado a la jurisdicción seglar.

Tal cuerpo de normas, sobre cuya legitimidad estamos exponiendo aquí la opinión de la doctrina, le parece, pues, a Bruno fundado en la reserva que los Reyes hicieron en Burgos. En síntesis, por tanto, el argumento se puede presentar así: a) Los Reyes han recibido de la Santa Sede la plena jurisdicción sobre los diezmos; b) al redonar éstos a la Iglesia, la Corona cede los diezmos, pero se reserva el derecho a especificar en adelante mejor su destino y distribución; c) lo que significa que ha cedido el uso, pero no la jurisdicción; d) por lo que los Reyes conservan su competencia para legislar en materia decimal, tal como hicieron de hecho, dando lugar al cuerpo de normas que al respecto se contiene en la Recopilación.

Nótese que la validez del razonamiento depende de varias condicionantes. El punto a), en efecto, supone interpretar la bula *Eximiae* de

1501 como concedente de jurisdicción, y no sólo de propiedad; o, alternativamente, supone prescindir de que los diezmos fueran otorgados antes que el Patronato, o estimar, al menos, que éste —aun posterior— engloba a aquéllos, de modo que exista sobre los diezmos una jurisdicción, en este caso de origen patronal. En todo caso, se acepta que los Reyes habían recibido antes de 1512 la jurisdicción plena sobre los diezmos, concedida por los Romanos Pontífices y no revocada. El punto b) exige aceptar la historicidad de la redonación de Burgos. El punto c), que la reserva de especificar más adelante el futuro destino de los diezmos entraña una reserva, no de ampliar o modificar los destinatarios de la redonación, sino de toda la jurisdicción que se supone recibida de la Santa Sede. En fin, el punto d) hace coincidir la jurisdicción presuntamente poseída con la efectivamente ejercida, según la conocemos por las Leyes de Indias.

Tal serie de condicionantes supone la debilidad del argumento, pero hay también que admitir que todo el razonamiento es lógico y posible, y en ello está la fuerza a la vez de la opinión ofrecida por Bruno. Ya antes, en efecto, vimos cómo el texto de la *Eximiae* puede significar una auténtica cesión absoluta y sin reservas de la propiedad decimal, de donde puede inferirse el pleno derecho regio a considerar la materia como entrada en su competencia y jurisdicción a todos los efectos; aceptado esto, el resto de la argumentación que acabamos de examinar puede alegarse sin extremas dificultades. Y que aquello puede aceptarse, es opinión de amplios sectores doctrinales, como veremos en puntos sucesivos.

El carácter eclesiástico de los diezmos

Igualmente se apoya, en la concesión pontificia de la jurisdicción, otra razón, aducida por Álvarez de Abreu, en defensa de la potestad regia sobre la materia decimal. Me refiero a su tesis de que la congrua sustentación de los ministros del altar es de Derecho divino, pero los diezmos son Derecho eclesiástico, pues el divino «no determinaría más los diezmos, que otra qualquier quota», por lo que la jurisdicción sobre éstos ha podido ser cedida por los Papas a la Corona.

Para que tal cesión fuese posible, tenía que serlo la transmisión de poderes papales al rey, y el ejercicio por éste de facultades en sí mismo

eclesiásticas. Al propósito, señalará Abreu que «no repugna el que en un Príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica», lo cual es coherente con el tenor de algunas formulaciones doctrinales tardíamente introducidas en la legislación, como es el caso de una Real Cédula de Carlos III de 19 de julio de 1765, en la que se habla de

> la distinguida calidad que por la bula de Alejandro VI me asiste de vicario y delegado de la Silla Apostólica; y en virtud de la cual, compete a mi real potestad intervenir en todo lo concerniente al gobierno espiritual de las Indias, con tanta amplitud, que no sólo me está concedida por la Santa Sede sus veces en lo económico de las dependencias y cosas eclesiásticas, sino también en lo jurisdiccional y contencioso, reservándose sólo la potestad de orden, de que no son capaces los seculares.

El argumento, por su excesiva generalidad, no demuestra nada; y aunque otros autores, como Solórzano y Tobar, lo utilizaron en relación más concreta con los diezmos, y la doctrina moderna lo ha recogido en igual sentido, se reduce en último término a un círculo que se cierra sobre sí mismo, o bien a sentar una premisa —esto puede ser— de la que no se sigue necesariamente la conclusión de que así fuese de hecho.

Es un círculo que se cierra sobre sí mismo, si tenemos en cuenta que Abreu, más que apoyar la concesión decimal en la posibilidad de que los laicos reciban jurisdicción eclesiástica, procede a la inversa, y obtiene la tesis a partir del dato de hecho de la concesión decimal:

> la confirmación —escribe, en efecto— de todo lo referido en orden a que no repugna el que en un Príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica, la podemos tomar de nuestros propios derechos: pues en virtud de especiales concesiones, indultos y privilegios apostólicos están cometidas y encargadas a nuestros Reyes en las Indias, sin limitación alguna... todas las veces, y autoridad de Su Santidad.

Y precisamente esta remisión al dato de hecho para fundar la tesis hace que ésta sea una premisa que nada prueba, salvo la posibilidad teórica de que la concesión se hiciera, caso de ser verdadera la propia hipótesis que se presenta como tesis.

Mucha más fuerza, en cambio, habría tenido el argumento, si se hubiese presentado como la afirmación de que los Papas podían ceder los diezmos a la Corona y, al dejar éstos de ser eclesiásticos, se provocaba de modo inmediato el juego de la jurisdicción real. Pero debemos advertir, de un lado, que esta forma de presentar la cuestión se dio de hecho, como veremos seguidamente; y, de otro, que en efecto resulta previo el decidir si los Papas pueden ceder o no los diezmos y la jurisdicción sobre los mismos, que es a lo que apunta Abreu cuando los señala como de Derecho eclesiástico y no como de Derecho divino. En este punto, no hay duda de que el marqués de la Regalía recoge un dato clave, como previo, en orden a la cuestión debatida.

Derecho decimal y Derecho de Patronato

Me he referido ya anteriormente a la relación existente entre el Derecho decimal y el de Patronato. Las bulas son de 1501 y de 1508 respectivamente, y las materias, en sí mismas, diferentes, pues la una se refiere a la propiedad de determinados bienes y la otra a la presentación de personas para ocupar cargos eclesiásticos y a la prohibición de erigir iglesias sin autorización real, que en esto se concreta esencialmente el Derecho de Patronato.

Pero la interpretación del Patronato fue muy amplia en la praxis de gobierno indiana y en la doctrina oficial de nuestros juristas, hasta el punto de que se hace difícil reducir la institución patronal a los solos capítulos canónicos de erección, dotación y presentación, ya que así se haría imposible explicar las amplísimas facultades ejercidas por la Corona en lo eclesiástico y fundadas de un modo u otro en el Patronato. Tanto es así, que podría pensarse –y a ello hemos hecho ya algunas referencias– en la inclusión del Derecho decimal dentro del patronal, como más amplio, y que comprendería a aquél como el todo a la parte.

Si así fuese, la jurisdicción real sobre los diezmos, y la legislación indiana en que se concreta, no serían sino parte de la más general jurisdicción y legislación patronales, de la que provendría su legitimidad.

No es tan fácil, sin embargo, llegar a una conclusión así. Es cierto que la doctrina moderna tiende en general a incluir los diezmos dentro del Patronato; pero, por el contrario, ni los juristas de la época ni la

legislación indiana parecen apoyar esta posición, sino que incluso la contradicen.

La Recopilación de 1680, en efecto, dedica todo un libro, el primero, al Derecho eclesiástico. Pero ni este libro se denomina del Patronato real, ni se abre con una referencia al mismo, ni sus autores estiman que toda la materia en él contenida sea Derecho patronal. Por el contrario, solamente uno de sus títulos, el sexto, lleva la denominación «Del Patronazgo Real de las Indias», y la totalidad de las leyes que comprende se ocupan de materia estrictamente patronal: fundaciones, erecciones y presentaciones. A los diezmos, por su parte, está dedicado el título dieciséis de ese mismo libro, titulado «De los Diezmos». En esa misma línea, afirmará Ribadeneyra que diezmos y patronato son regalías distintas, que no se superponen una a otra, y aún en el siglo XIX sostendrá Gómez Zamora que

> el derecho de Patronato y el de percibir los diezmos son completamente diferentes; ... en Indias el primero fue posterior siete años al segundo; y por consiguiente, se debe asentar como verdad indudable que el derecho de Patronato no lleva consigo el de percibir los diezmos y primicias en la Iglesia de Dios.

Incluso el argumento de la secularización de los diezmos es presentado por Ribadeneyra como una prueba de que es posible secularizar derechos por su origen espirituales, de donde deducirá la posibilidad de que, del mismo modo, se haya secularizado también el Patronato. Y, del mismo modo, la potestad patronal es laica a la manera que también lo es la decimal; limitándose el Patronato, que es «regalía tan notoria», a las cuestiones de provisiones y presentaciones y a «todas las materias del Gobierno Eclesiástico en Prelados Seculares, y Regulares todo lo que a la conservación de este dho. de Patronazgo pertenece, y combiene».

Frente a esta aparente claridad de la tesis clásica, la doctrina moderna mantiene una posición opuesta. Así define Gutiérrez de Arce el Patronato:

> El Real Patronato de las Indias suele estimarse, en general e incluyendo todas las variantes que caracterizan su evolución, como el conjunto de facultades ejercidas por los Reyes de España en cuestiones eclesiásticas indianas. Prescindiendo, por ahora, de su calificación canónica, es una realidad histórica que ha de tenerse presente.

Y, según Ayala Delgado, el Patronato indiano abarca las siguientes facultades: presentación a beneficios, diezmos, erección de iglesias y beneficios, obligaciones y derechos misionales, erección y modificación de diócesis, etcétera.

> El mérito de la obra del Patronato Regio en las Indias –se ha escrito también– es extraordinario... La parte religiosa de toda esta obra era debida al Patronato regio. Efectivamente, en todos aquellos territorios, los reyes españoles, por medio del Patronato Regio, erigían y dotaban iglesias, sostenían a los misioneros, a los sacerdotes de las ciudades y a toda la jerarquía. Sobre todo en las misiones vivas, todo corría a cargo del Patronato regio.

Es evidente que estas citas nos muestran una concepción totalizante del Patronato, institución que comprende, entre otros, el derecho sobre los diezmos. La figura del Patronato no se atiene a los límites canónicos con que lo presenta el título sexto del libro primero de la Recopilación de 1680; es, en frase de Giménez Fernández, «una institución jurídico-eclesiástica, por la que las autoridades de la Iglesia universal, confían a los Reyes de Castilla la jurisdicción disciplinar en materia canónica mixta de erecciones, provisiones, diezmos y misiones».

¿Como compaginar dos conceptos tan opuestos, uno que subsume el Derecho decimal en el patronal, reduciendo el tema de la legislación sobre los diezmos al de la legislación eclesiástica indiana contemplada en su conjunto –que toda ella sería ejercicio del Derecho de Patronato–, y otro que separa Diezmos y Patronato como dos institutos jurídicos distintos, ambos de la competencia de la Corona por concesión de los Romanos Pontífices?

La respuesta la encontraremos en una doble consideración: a) por un lado, en la época indiana creemos que manejan las fuentes y los autores un doble concepto de patronato; b) por otro, la doctrina moderna ha llegado a su visión totalizante del Patronato a través de un análisis histórico de conjunto de la actividad eclesiástica del Estado en Indias, y utiliza la voz «patronato» para representar convencionalmente esa actividad en una de las etapas por las que atravesó (criterio cronológico), o en una de las formas que adoptó a lo largo de los tres siglos de dominación española en Indias (criterio sistemático).

Expliquemos con mayor detalle estas dos consideraciones. La primera resulta de una atenta lectura tanto de las Leyes de Indias –y no

sólo las contenidas en la Recopilación– como de los autores de la época. Hasta de tres sentidos distintos del Patronato habla Ridadeneyra, el sagrado, el civil y el canónico, a los que añade el español y el indiano. «Dos Patronatos encuentro en la Escritura. Uno de Dios: otro de los hombres. El de Dios sobre su Iglesia: el de los Hombres sobre las de Dios», «al formarse el Hombre, se formó el Patronato; porque se formó con él el motivo del Patronato en la Religión», tal sería el patronato sagrado. El civil lo encuentra el autor entre los romanos, desde que Rómulo, «aplicado a la publicación de las sabias Leyes, y creación de rectos magistrados, encargó a éstos el buen orden, y gobierno de la República», hasta que por el beneficio de la libertad «nacía en los amos el Derecho sobre los bienes de sus libertos...». «A imitación de aquellos civiles Títulos, estableció el Derecho Canónico otro Derecho de Patronato, tanto más noble, que aquéllos, quanta es su materia el objeto todo de nuestro Cathólico culto».

Y esta serie de patronatos vienen en uno a ejercerse en España:

> luego que en el glorioso Reynado del Cathólico Recaredo respiró el Christianismo Español en una quieta, y tanquila possessión del verdadero culto, comenzaron Recaredo, y sus successores a exercer las prerrogativas, no sólo de un universal Patronato, sino un quasi absoluto gobierno, y administración sobre la Iglesia de su Dominio, tanto en lo material, como en lo formal, interviniendo con su imperio en todas las provisiones de los Beneficios Eclesiásticos, y usando de otras preeminencias.

Patronato que se posee en Indias por los Reyes, que son «Patronos absolutos, y únicos en las Indias de todas sus Iglesias, no sólo en el modo regular Canónico, con que este Derecho de Patronato nace, y se funda entre los canonistas, sino aún en los modos civiles»,

> y nuestros Reyes Cathólicos gozan sobre todas las Iglesias de Indias de una tan absoluta, y universal protección, tuición, y defensa, que usan, exercitan y mantienen, protegiendo, defendiendo y amparando con su Real brazo, y absoluto poder a todas las Iglesias, y personas Eclesiásticas, y Espirituales.

Si se considera que el mismo autor define luego el patronato como «una potestad de nombrar, o presentar en el Beneficio vacante

al Clérigo, que se quiera promover, o instituir», añadiendo que «aunque hay otros Canonistas, que dan otra definición, ésta quadra, no sólo como expressiva de la razón común de Patronato, sino como más adequada al nuestro Regio Indiano», no podrá dudarse de que se están manejando dos conceptos distintos del Derecho patronal, uno más amplio que el otro; uno capaz de incluir en sí el Derecho decimal y otras muchas facultades regias, y otro limitado al instituto canónico de las presentaciones beneficiales.

Si tal doble sentido del concepto de Patronato es habitual en los autores, está igualmente presente en la legislación. Dentro del propio título sexto del libro primero de la Recopilación, cuyo contenido se atiene sustancialmente al concepto canónico estricto del Derecho patronal, se deslizan expresiones que sugieren un concepto del patronato extensivo, como ocurre en las Leyes XLV y XLVIII; y en otros títulos del mismo libro, como por ejemplo en la ley I del título séptimo, etc. Y cuando en el siglo XVIII se prepara el proyecto de Nuevo Código de las Leyes de Indias, destinado a sustituir a la Recopilación –lo que no llegó a tener lugar, habiendo sobrevenido antes la independencia–, los autores del mismo introducen al frente del título II, que trata del Patronato Regio, una nueva Ley I, que no estaba en la Recopilación, y que, con base en la Real Cédula de 14 de julio de 1765, establece que

> En fuerza de la distinguida calidad que por Bulas Pontificias nos asiste y han exercido nuestros gloriosos predecesores de Vicarios y Delegados de la Silla Apostólica para el gobierno espiritual de las Indias: es nuestra voluntad que esta especial gracia, que desde el principio de su concesión ha sido constantemente observada se tenga y considere como una de las más preeminentes regalías de nuestra Real Corona: y mandamos que como tal se observe, guarde y cumpla en lo sucesivo.

Precisamente en el concepto de regalía se apoya la doctrina actual para entender el Patronato en su sentido más amplio, incluyendo también la jurisdicción decimal. Y en ello coinciden tanto quienes ven a lo largo de toda la historia eclesiástica indiana una única institución, el Patronato, que se desarrolla paulatinamente hasta desbordar con amplitud sus límites originarios, como aquellos otros autores que descubren tres instituciones –Patronato, Vicariato y Regalía– que se sustituyen sucesivamente como base de la jurisdicción real sobre la Iglesia americana.

Como he escrito en otro lugar,

> muchos autores han dedicado su atención al estudio de la actividad intervencionista del gobierno español, desde las primeras *Inter caetera* alejandrinas hasta el absolutismo exacerbado de los tiempos del IV Concilio mexicano y del Nuevo Código de Carlos III. Unos, como Egaña, han visto en esos tres siglos una misma institución –el Vicariato Regio– desarrollándose desde su primer fundamento en las letras pontificias de los años 1493-1600, hasta su última proclamación oficial hecha por Isabel II. Otros han estimado más bien la presencia de diversas figuras jurídicas –Patronato, Vicariato, Regalías Mayestáticas– que, con un fondo común que las relaciona íntimamente entre sí, se han sucedido a lo largo de los tres siglos que van desde el descubrimiento hasta Carlos IV.

La base de tales instituciones radica, en principio, en las bulas alejandrinas de 1493, la *Eximiae* de 1501 y la *Universalis Ecclesiae* de 1508. Ybot las califica a todas ellas de «Bulas Pontificias otorgantes del Real Patronato», para Gutiérrez de Arce, son todas ellas pilares del Patronato; y García Gutiérrez señala que Fernando el Católico,

> poniéndose en el terreno mismo de la Santa Sede... consiguió uno a uno... los privilegios que son piedras orgánicas de su bien pensada creación político-religiosa: primero, misión evangélica concedida a la Corona, con la obligación de conciencia de responder a ella; segundo, exclusiva de fundación de doctrinas, iglesias y catedrales como consecuencia y premio de esa misión y de las cargas adjuntas; tercero, cesión de los diezmos y derechos de presentación universal perpetua, como consecuencia de esas fundaciones.

Al afirmar esto último, olvida García Gutiérrez que los diezmos no se concedieron como consecuencia de las fundaciones, sino precediendo a las mismas; su olvido –debido a la lógica de lo que debió ser, que se le presenta por delante de lo que fue– subraya con mayor fuerza la actitud de la doctrina actual, que engloba los diezmos bajo el concepto general del Derecho de Patronato.

Es así como Gutiérrez de Arce nos dice que «la actuación regia se presenta siempre *secundum ius,* en aplicación de las concesiones apostólicas constituyentes del Real Patronato de Indias», pero distingue entre una *época patronal*, en que «es conocida la destacada actuación de

los monarcas en las materias mixtas de misiones, diezmos, erecciones y provisiones», y otra *época vicarial,* en que se centralizan «de hecho en la potestad del monarca la mayoría de las funciones reglamentarias organizadoras de la estructura de la Iglesia en Indias». Y Giménez Fernández, que considera el Patronato como una institución eclesiástica por la que los Papas confían a los Reyes jurisdicción sobre las erecciones, provisiones y diezmos, cree que éste se vio luego sustituido por el Vicariato, institución eclesiástica y civil por la que los Reyes ejercitan la plena potestad canónica disciplinar, y finalmente por la Regalía Soberana Patronal, institución civil por la que los Reyes se arrogan la plena jurisdicción canónica en Indias.

Y que esta idea, y la evidente utilización de dos sentidos de la palabra Patronato por parte de nuestros Reyes y juristas de la época indiana, no son extrañas entre sí, lo acusa con claridad Leturia cuando recuerda que el primer secretario de Propaganda Fide, Francisco Ingoli, señalaba en 1628 y 1644 «como raíz de los principales abusos, la desmesurada extensión que en las Indias se da al *Jus Patronatus*».

En base a esta «desmesurada extensión» del Patronato real en la época aunque no tan claramente reconocida, y que ha sido con nitidez diagnosticada por toda la doctrina de nuestro tiempo, es como puede argumentarse que la legislación decimal no fue sino el resultado de la amplia jurisdicción patronal ejercida por los Monarcas. Y si bajo Fernando el Católico, apenas iniciada la conquista y cristianización, la concesión de diezmos pudo preceder a la del patronato, años adelante esa circunstancia pierde valor; los Reyes no basan ya su jurisdicción en este y aquel documento concretos, sino en un conjunto de ellos contemplados globalmente –y luego incluso en sus propios derechos soberanos, en pleno éxito de las Regalías Mayestáticas–, en los cuales no cabe distinguir un *prius,* sino un poder general que comprende muy diferente facultades concretas y determinadas.

Muy curioso es un argumento, que parece el opuesto al anterior, que se encuentra insinuado en Bruno, sin que parezca haber reparado en él el resto de la doctrina. Para el profesor argentino

> en germen ya existía el tal privilegio [el patronato] en la Bula *Eximiae devotionis sinceritas,* el 15 de noviembre de 1501, que otorga a perpetuidad, con más amplitud que en Granada, el diezmo de los naturales en las iglesias fundadas con dotación conveniente.

Nos encontramos así con que –atenidos al rigor cronológico– hay también una lógica jurídica e histórica en la forma en que se sucedieron las concesiones, o, al menos, la decimal fue de hecho la base de la patronal a la que contenía en germen. El Patronato, pues, llegaría a la Corona como desarrollo de la jurisdicción sobre los diezmos.

La razón que aduce Bruno en su favor es que, en la bula *Eximiae* que concede los diezmos previa la fundación y dotación, «los conceptos, según se ve, eran ya de Patronato: fundación y dote de parte del rey; y entrega de los bienes decimales de parte de la Iglesia al fundador y dotante». A partir de la necesidad de atenerse a estos requisitos, argumenta Bruno, los Reyes comenzaron a fundar y dotar iglesias –pasos previos para entrar en posesión de los diezmos–; y, llevado esto a cabo, no había de tardarse en reclamar el Patronato, que venía siendo desde el Medievo el derecho normalmente adquirido –y no los diezmos– por los fundadores y dotantes.

El razonamiento resulta muy convincente y, en su virtud, lo normal hubiese sido la concesión del Patronato ya en 1501, como contrapartida del compromiso regio de erigir y dotar iglesias. Pero, pienso, en aquellos momentos –controlado además por la Corona el envío de misioneros– no es en el derecho de presentación en lo que piensa Fernando el Católico, sino en la compensación económica que los diezmos pudieran significar a la larga al gasto de establecer la Iglesia en Indias.

Sólo cuando más tarde los Reyes solicitan de Julio II la erección de las primeras diócesis, y ésta llega en la bula *Illius fulciti* de 15 de noviembre de 1504, don Fernando reacciona al ver que las diócesis se erigen sin otorgarle a él derechos de presentación, y reclama el Patronato, que le llega en 1508.

Indirectamente, pues, la concesión decimal habría sido en efecto el origen de la patronal, cuyos conceptos canónicos ya contenía; y el ejercicio de la jurisdicción decimal se nos presenta así no como una consecuencia del Patronato, sino como concedido por la Santa Sede en lugar de éste, y conservado luego en la concesión patronal, que englobaría sobre las iglesias fundadas y dotadas el doble derecho de presentación y de percepción de los diezmos.

Y aunque al exponer así el argumento vamos más allá de lo que, probablemente sin prever las consecuencias, Bruno insinúa, me parece que en realidad ésta es una explicación muy aceptable de la existencia,

desde comienzos del siglo XVI, de un Derecho patronal y decimal indianos, que a) poseen una misma base –la fundación y dotación de iglesias–, b) son sin embargo diferentes entre sí –dando lugar a dos títulos distintos en el Libro I de la Recopilación–, y c) se complementan mutuamente.

El carácter temporal y secular de los diezmos

Argumento fundamental en pro de la absoluta legitimidad de la jurisdicción real sobre los diezmos es la afirmación del carácter temporal de los mismos. Del tema me he ocupado por extenso con anterioridad, aduciendo entonces las razones que se alegan en pro de esta tesis, lo que me dispensa de volver ahora sobre ello con mayor detenimiento. Digamos, en resumen, que los juristas del período indiano mantuvieron en su mayoría que las rentas decimales, originariamente espirituales, perdían este carácter y se convertían en seculares al tener lugar la donación pontificia. Posteriormente, efectuada la redonación de Burgos, había motivos para creer que los diezmos habían recobrado su primitivo carácter, perdiendo el de temporales. Así lo creyó Solórzano pero lo negaron unánimes los regalistas del siglo XVIII, para quienes, a) los diezmos secularizados conservaron ya siempre este carácter, y b) en todo caso los Reyes conservaron siempre la plena jurisdicción sobre ellos:

> Pues aunque la dificultad que puso Solórzano en esta cuestión, le hizo variar de opinión, afirmando en otra parte, que era la más segura sentencia, el que los diezmos redonados, recobraban su espiritual naturaleza, soy de dictamen, que esta opinión nada perjudica al conocimiento, y jurisdicción de nuestros Reyes sobre estas Causas Decimales, por la razón de que quando admitamos hypotéticamente, que los Diezmos por aquella redonación huviessen recobrado su espiritual naturaleza, quedaban en nuestros Reyes para fundamento de su conocimiento en sus causas todas las demás razones... [sobre todo] las dos especialísimas razones del interés propio, en la reserva de los dos novenos, en que no sería justo dependiessen de los Obispos, que dependen de sus Majestades, privándose sus Supremos Tribunales del conocimiento: y de la obligación, y gravamen de suplir en la dotación de las Iglesias lo que de los Diezmos se menoscabase.

Y en el mismo sentido Abreu:

> aunque los Príncipes, autores de la concesión de décimas hecha a los Prelados de Santo Domingo y Puerto Rico, la hubiesen tratado por el término y estilo de donación y hubiesen ellos cedido en usufructo y propiedad a las Iglesias, nunca pudiera este hecho, como de meros Administradores, o Tutores, causar perjuicio al Reyno, que era el dueño de este universal derecho, en perpetuidad de dominio, y anexión a la Corona.

Concesión que los autores hacen tomando como en hipótesis la posibilidad de unos diezmos no secularizados tras la redonación; posibilidad que de hecho rechazan, pues «los Diezmos, aun supuestos espirituales en su origen... quedaron secularizados», por no entenderse

> que su Magestad por la mera designación vitalicia abdica de sí el dominio que tiene en estos suplementos (que son Hacienda Real)... siendo, pues, los Prelados, y demás Ministros eclesiásticos de las Indias, Alimentarios, y Usufrutuarios de esta Corona,

pues «mediante la omnímoda concesión de los Diezmos, y su incorporación en la Corona, es Hacienda Real, y de una misma naturaleza».

Tal opinión, sostenida todavía en el XIX por Gómez Zamora, nada sospechoso de regalismo, no siempre encontró reflejo en la praxis jurisdiccional indiana, como nos lo recuerda Lebrón, que da cuenta de un pleito resuelto por la Audiencia de México declarando que la jurisdicción sobre los diezmos era eclesiástica. Hoy, la doctrina ha prestado poca atención al tema, prefiriendo atenerse al pragmatismo que inspira a Gómez Hoyos cuando estima que los diezmos le parecen eclesiásticos, pero que «en la práctica se tuvieron por laicales, ya que los reyes continuaron legislando sobre su administración».

Esta escasa atención de la doctrina actual puede deberse también o a dar por asentado que la opinión de los juristas áulicos y la *praxis* indiana eran unánimes —lo que ya hemos indicado que no es verdad—, o a carecer de suficientes estudios sobre las fuentes que justifiquen el interés del problema. Pero ello no desvirtúa el hecho de que un estudio sobre la legislación, y en especial sobre los juristas de corte en los siglos coloniales, permite aducir el argumento de la temporalidad y se-

cularización de los diezmos como uno de los más importantes presentados nunca en defensa de la jurisdicción real en este terreno.

La naturaleza onerosa e irrevocable de la donación decimal

Como complemento de lo que acabamos de exponer, no olvida la doctrina regalista el carácter oneroso y, en consecuencia, irrevocable, atribuido unánimemente a la concesión decimal. Cumplido por los reyes el deber de fundar y dotar las iglesias, no puede ya retirárseles el derecho a percibir los diezmos, que han adquirido irrevocablemente mediante su contraprestación en el mutuo contrato. Y, consiguientemente, han adquirido con igual irrevocabilidad la jurisdicción sobre las materias decimales.

El argumento, si no fundamenta directamente esta jurisdicción, complementa al anterior fundando una nota tan importante de la competencia real sobre los diezmos como es su perpetuidad, tal como la expone la doctrina de la época.

Conclusiones

Repasados —como dije al comenzar, sin pretensión alguna de ser exhaustivo— los principales argumentos que la doctrina ha ofrecido para justificar la competencia y jurisdicción reales sobre los diezmos de Indias, estamos en condiciones de resumir las enseñanzas de los autores diciendo que:

a) La concesión decimal entregó a la Corona tanto la propiedad de los diezmos como la plena jurisdicción sobre los mismos;

b) sin que esa situación se altere, al menos *de facto*, por la redonación de Burgos;

c) de modo que se dio lugar a una abundante legislación decimal;

d) que se distingue claramente de la referente al Derecho de Patronato;

e) si bien hay entre ambos derechos una relación;

f) que la doctrina más reciente tiende a convertir en fusión, haciendo del derecho sobre los diezmos una parte del amplio Derecho de Patronato;

g) mientras que los autores del período indiano tendían a distinguir, al utilizar dos conceptos de Patronato, uno estricto y canónico, y otro amplio y totalizador;

h) sin que pueda excluirse la idea de que diezmos y Patronato sean dos derechos otorgados por la Santa Sede a los Reyes como contraprestación de un mismo deber, el de fundación y dotación de iglesias;

i) llegándose en todo caso a aceptar por unos y otros autores la legitimidad de principio de la legislación decimal indiana;

j) con ciertas dudas sobre su juridicidad teórica, al admitirse la posibilidad de que la gran amplitud y autonomía de tal legislación constituyese un abuso anticanónico;

k) contrapesado en todo caso por el silencio de la Santa Sede;

l) y por la legitimidad de ejercicio del poder real;

m) apoyada en la efectividad del sistema;

n) que permitió el nacimiento y desarrollo de la cristianización de las Indias;

o) sostenida económicamente por la Hacienda Real y las rentas decimales conjuntamente,

p) de las que la propiedad correspondía a la Corona y la administración, a sus oficiales o a los prelados eclesiásticos, según los diferentes supuestos previstos y regulados en la legislación indiana.

Capítulo XIII

LAS FACULTADES REGIAS SOBRE MATERIAS ECONÓMICAS: LAS RENTAS ECLESIÁSTICAS VACANTES

Introducción

Existe una nueva cuestión, estrechamente relacionada con los diezmos, que surgió en la época colonial y cobró decisiva importancia a comienzos del siglo XVIII, al asumir su tratamiento la pluma siempre incansable de Álvarez de Abreu; es la cuestión de la propiedad de las muy cuantiosas rentas vacantes de las diócesis de Indias. A este asunto dedicó Abreu su obra más conocida, la famosa *Víctima Real Legal;* obra que tuvo una importancia decisiva en la definición del regalismo tal como en el siglo XVIII se entendió este concepto, y en el desarrollo de las prácticas regalistas en los dominios españoles de las Indias. El título de primer marqués de la Regalía, concedido a su autor, viene a subrayar como regalía por antonomasia la de las rentas eclesiásticas vacantes, atribuidas a la Corona precisamente como resultado de los escritos de don Antonio Álvarez de Abreu; éste habría descubierto «para el rey unas nuevas Indias al descubrir la atribución a la Corona de las rentas de vacantes», tal era el montante económico de las mismas. Pero, sobre todo, Abreu suministró al regalismo de la Ilustración unos fundamentos doctrinales que lo llevaron bastante más lejos de cuanto se había caminado en este sentido bajo la Casa de Austria; e inauguró un siglo de grandes tratadistas del tema de los derechos de la Monarquía en materias eclesiásticas, que habría de contar luego con nombres tan ilustres como los de Mayans, Rivadeneyra y Campomanes.

El problema de las rentas vacantes, punto central de la *Víctima Real Legal* de Abreu, puede ser abordado desde muchos ángulos. En síntesis se trata de determinar la propiedad y atribución de las rentas

de los beneficios eclesiásticos en Indias mientras se encuentran sin titular. Los períodos de vacancia de los beneficios ultramarinos eran por lo común tan prolongados, que las rentas sin beneficiarios alcanzaban montantes muy elevados. Y en torno a ellas se agitan múltiples derechos y no menor número de codicias. De este núcleo del tema se derivaron importante número de cuestiones secundarias.

La propiedad de los diezmos indianos

Debiendo concretarnos a un aspecto determinado y específico, partiremos del tema de la propiedad de los diezmos indianos: éstos fueron donados por la Santa Sede a los Reyes de Castilla y redonados por la Corona a la Iglesia de Indias. Tal redonación, sin embargo, y como ya sabemos, no entrañaba pérdida de la propiedad de los diezmos por parte de la Corona, ni de la naturaleza secular de los diezmos, ni era irreversible, todo ello según el pensamiento de Álvarez Abreu.

La reversibilidad de la redonación decimal, en su propio sentido, había de significar que la Corona podía revocar la redonación y recuperar los diezmos. Sin embargo, Álvarez de Abreu conoce bastante sus propios planteamientos como para comprender que, si los

> Reyes dejasen de mantener a la Iglesia indiana, faltaría el cumplimiento por su parte de la contraprestación debida por la concesión onerosa de los diezmos, y todo el edificio de la secularización irrevocable de las rentas decimales se cuartearía y derrumbaría.

Es cierto que, tal como él mismo nos la presenta, la atención de la Real Hacienda a la Iglesia resulta una pesada carga para el Erario público, no compensado por la absorción de los diezmos, y en esto está conforme toda la doctrina. Pero no es menor verdad que con esa generosidad en lo económico paga el estado su control de los asuntos eclesiásticos de Indias, que nunca escaparon de sus manos precisamente porque no fue Roma, sino España, quien edificó una Iglesia católica en América, en parte porque los españoles identificaban la práctica de la fe con la felicidad natural, y en parte porque el Estado necesitaba ese control religioso como medida de control político. Y de todos modos, Álvarez de Abreu, con visión en esto más aguda que ningún otro jurista

al servicio de la Monarquía española en la época colonial, encontró el modo de compensar al trono de los gastos que la iglesia indiana le ocasionaba: no otro significado tiene la regalía de las rentas vacantes.

Es decir: los Reyes reciben de la Santa Sede el derecho a cobrar los diezmos, y emplean en mantener a la Iglesia indiana el propio producto de esta cobranza, o sea, los diezmos redonados. En teoría esta redonación —destino de las rentas decimales al mantenimiento de la Iglesia indiana— es reversible; pero si los Reyes la revocan, no desaparecería la obligación adquirida de seguir manteniendo a la Iglesia de Indias, obligación que constituyó la base de la donación decimal hecha por la Santa Sede a la Corona.

Ante estos hechos, deducidos de la propia práctica indiana y de su análisis doctrinal realizado por Abreu, cabe que nos preguntemos: ¿Qué provecho obtiene la Corona de la donación de los diezmos que Roma le hizo, si los redonó a la Iglesia con carácter prácticamente definitivo? La respuesta que da Abreu a esta interrogación es la de que las rentas decimales, redonadas a favor de la Iglesia por los Reyes, no siempre han de utilizarse necesariamente por la Real Hacienda en favor de la Iglesia de Indias, en destinos eclesiásticos. La reversibilidad de la redonación significaba que la Corona podía dejar de emplear determinadas rentas decimales en fines píos. ¿Cuándo? No arbitrariamente, pues así sería tanto como dejar de cumplir la obligación contraída al aceptar la donación de la Santa Sede. «Las rentas decimales dejan de utilizarse a favor de la Iglesia no cuando los Reyes discrecional y arbitrariamente lo decidiesen, sino cuando la decisión tenga motivos que la justifiquen». Según Abreu, en efecto, la enajenación de los diezmos en favor de las necesidades eclesiásticas por parte de la Corona no fue absoluta, perpetua e irrevocable, sino personal y de por vida de los inmediatos beneficiarios; faltando éstos, deja de estar enajenada la parte correspondiente de los diezmos y, por tanto, dejan de estar reservados al Erario real solamente los dos novenos; está entonces en suspenso, en la parte que corresponda, la distribución de diezmos establecida por la recopilación, por haber cesado la causa de la enajenación, que era la congrua correspondiente al servicio.

No puede dudarse del ingenio con que Abreu busca compensar a la Corona de la redonación decimal: los diezmos no fueron redonados a la Iglesia indiana, sino en concreto y de modo directo y personal a cada beneficiario determinado; en particular, a los titulares de los be-

neficios mayores y menores de la Iglesia de Indias. Vacante el beneficio, la parte correspondiente de las rentas decimales no está redonada, y pertenece por entero a la Corona, sin que ésta tenga el deber de atender con ella ningún tipo de obligación ni causa pía.

El propio Abreu lo expresa así con palabras que explican con toda claridad su tesis:

> Quando mueren los Prelados, Prebendados y Doctrineros, a quienes se hacen estos suplementos, es constante, y hecho notorio al Consejo, que durante su Vacante no se pagan estas cantidades a persona alguna, y queda la Caxa libre por entonces de estas distribuciones: así porque falta la causa final de la destinación y la materia, y sugeto con quien se hizo y asentó la aplicación, y también cesó con la vida el servicio personal a que correspondía aquella congrua; como por no entenderse que su Majestad por la mera designación vitalicia abdica de sí el dominio que tiene de estos suplementos... (que son Hacienda Real)... Siendo, pues, los Prelados, y demás Ministros Eclesiásticos de las Indias, Alimentarios y Usufructuarios de Esta Corona, en fuerza del gravamen con que fueron concedidos y aceptados por sus Magestades los diezmos de aquellos Reynos; es preciso que muertos, o promovidos, aquella porción de diezmos que se causa en el medio tiempo, desde la muerte, o promoción del Antecesor hasta que por el fiat de Su Santidad hay sucesor, haya de quedar como derecho dominical, no abdicado, ni desmembrado, en perpetuidad de la Real Hacienda incorporada y consolidada en ella, para emplearla libremente: a la manera que lo quedan, con la misma libertad, las cantidades de los suplementos que se les hacen en las Caxas Reales, por defecto de diezmos, en quenta de congrua que uno y otro, mediante la omnímoda concesión de los diezmos, y su incorporación en la Corona, es Hacienda Real, y de una misma naturaleza.

La propiedad de las rentas de vacantes

Estas palabras de Abreu establecen con toda precisión el tema del presente estudio: la regalía de poseer las rentas eclesiásticas vacantes en Indias, sin necesidad de atribuirla a ningún tipo de causa pía, constituye para nuestro autor la compensación por los elevados gastos –muy superiores al montante de los diezmos– que comporta para la Corona el mantenimiento de la Iglesia indiana. De no ser así la Corona no

obtendría ningún provecho de la donación decimal que en su momento le hizo la Sede Apostólica.

Tal es la tesis que Abreu desarrollará en sus estudios sobre la materia, y que trataremos de exponer y analizar al hilo de su planteamiento por el Marqués de la Regalía.

El arranque de la argumentación de Abreu es el siguiente: la concesión de diezmos, en su opinión, debe ser fructuosa a la Corona que gastó mucho para comenzar a poner en orden la evangelización de América y en efectuar su conquista; y aun entonces, cuando Abreu escribe, hay muchos lugares donde los gastos continúan sin que se obtenga provecho alguno; con los diezmos debe resarcirse ahora la Monarquía de los gastos anteriores. Siendo el caso que de hecho no se resarce, a) ni con los dos novenos, que son muy poco dinero y que además suele gastarse en obras pías, fábricas de iglesias, dotaciones de cátedras, etc.; b) ni con las rentas de arzobispos, y demás ministros sagrados vivos, rentas que se consumen en la congrua, y aun a veces no bastan y debe suplir la Hacienda Real. Luego ha de resarcirse con las vacantes, únicas rentas que se encuentran libres. Y ni siquiera con éstas terminará resarciéndose de cuanto gastó y continúa gastando, ya que si todas las sedes vacaran a la vez, no cubrirían sus rentas vacantes el millón de pesos anual que montan las misiones, limosnas, atención a pobres y a conventos, y demás necesidades.

Tal punto de partida, que en sí mismo no constituye un argumento sino una tesis que precisa ser probada, encuentra su fundamento según el dictamen de Abreu, en la siguiente base:

> es fundamento igualmente exclusivo... y demostración la más terminante para nuestro intento, el que si a nuestros Soberanos se les ligase con la obligación de distribuir los frutos vacantes en la tripartita forma acordada en las Juntas, nada tuviera de lucrosa o proficua hacia el Patrimonio Real la concesión de aquellos diezmos: pues enteramente se convertiría todo su producto en beneficio de la Iglesia y sus causas de forma que sería únicamente entrada por salida este caudal en las Caxas Reales, y quedaría sólo en sus Magestades el imponderable gravamen que con pequeño embarazo en el Gobierno Político y Judicial de aquellos Pueblos y beneficio de sus rentas, les causa de ordinario la dirección económica, y providencial de las Iglesias, Religiones, y Cleros, la administración, recaudación, y distribución de las vacantes, la edificación, reparación, asistencia, y ornato de los

> templos, en que emplean con gran desvelo muchos Ministros y caudales: lo que es del todo contra la expresa mente de su Santidad en esta concesión, y contra la común inteligencia en que han estado los hombres doctos de todas las Naciones, que la tienen graduada por una de las mayores mercedes que ha hecho la Iglesia, en cuyo dictamen fixan igualmente los Ministros de Roma, y no se escusan echárnoslo en cara cuando tratamos de ponernos de acuerdo con ellos en otras materias que lo necesitan.

Esta primera parte de la doctrina de Álvarez de Abreu sobre el tema que nos ocupa, y que sucesivamente hemos recogido y expuesto, precisa de una argumentación que no se agota en lo hasta ahora indicado. En efecto, la tesis del marqués de la Regalía queda ya conocida; su argumentación básica también. Se hace ahora necesario extenderse en la prolija tarea que Abreu acomete de ampliar y desarrollar esta argumentación inicial, en orden a ofrecer una prueba que él considerará exhaustiva de la suspensión de la redonación de los diezmos durante las vacantes de los beneficios mayores y menores de Indias.

Objeciones a la propiedad real de las rentas vacantes

Tal tarea la acomete Abreu por una vía en cierto modo inesperada: la de presentar todos los argumentos contrarios a la atribución de las rentas vacantes a la Corona, para irlos desmontando uno a uno, hasta llegar *a sensu contrario* al mismo punto a que previamente, tal como acabamos de ver, había llegado a través de argumentos positivos. Procuraremos sistematizar y ordenar esta parte de su pensamiento; reduciendo, son nueve los puntos en que Abreu encuentra dificultades que se oponen a su tesis y trata de solventarlas:

1) *La práctica común en Indias.* Ésta era, efectivamente, la de aplicar a causas pías el fruto de las rentas vacantes. Sin embargo, Abreu busca y encuentra casos excepcionales en que no se ha procedido así, alguno de los cuales recoge de modo expreso:

> En los años 17. y 35. del décimo séptimo siglo, con ocasión de las gruesas vacantes de la Iglesia en las Charcas del Reyno de Perú, y lo que instaban por entonces las urgencias del Estado, se disputó en el

> Supremo Consejo de las Indias la pertenencia de las vacantes de las Iglesias de aquellos Reynos, excitada de un Decreto que en el referido año de 1635. baxó a este Tribunal, aplicando cinco partes de las siete, en que se dividía en aquel tiempo la renta Vacante, a los gastos de la Armada de Barlovento.

Y bastaría que en algún caso la Corona haya dispuesto de las vacantes para fines no eclesiásticos, como prueba de que la práctica indiana no es uniforme, y de que los reyes se consideran dueños de tales rentas con posibilidad de destinarlas libremente a los fines que considerasen más oportunos.

2) *La variedad de fines a que se han aplicado las vacantes.* Esta variedad de fines, de que Abreu obtiene testimonio estudiando las fuentes del Consejo, pudiera parecer prueba de que existe amplia libertad en la distribución de estas rentas, siempre que se empleen de algún modo en favor de la Iglesia; tanta variedad de fines, en efecto, lo era siempre en el marco del empleo de las rentas vacantes en algún género de causas pías. Pero sobre el argumento anterior, que ya descubría algunos casos excepcionales de destinación no eclesiástica, Abreu alega que

> la variedad, inconsequencia y alteración tan antigua, y sucesiva en la distribución y aplicación de las vacantes de Indias, es un testimonio irrefragable de la poca satisfacción con que se ha pasado, y se pasa en esta regalía: pues si dimanara de algún derecho cierto, sólido y constante, ya fuese Pontificio, o ya Cesáreo, no pudiera ser ni antes, ni después de aquellas Juntas, sino perpetua, uniforme, e invariable la destinación y distribución de estos frutos; [y aún añade que] la alteración no ha sido sólo en la tercera parte reservada al arbitrio de su Magestad, sino es también en las dos partes de la Iglesia, y futuro Prelado... Y así es de ordinario.

3) *La limitación de fines a que se aplican las vacantes*

> Todas las decretales —escribe Abreu—, y cánones, en que se hace expresa y literal mención de Expolios, y Vacantes, y que hablan de la distribución y aplicación de estos frutos, promiscua, e indistintamente, según de su letra parece, o los aplican íntegramente al futuro Prelado Succesor en la Iglesia, o íntegramente a la misma iglesia viuda, o hacen alternativa, y disjunctiva entre Iglesia y Succesor la aplica-

> ción: sin que se halle alguno que constituya, o establezca la distribución de alguna parte de estos caudales a favor de las Obras Pías, Pobres o Peregrinos del Obispado.

Con este razonamiento, nuestro autor elimina como posibles beneficiarios de las rentas vacantes a toda clase de personas o instituciones distintas de la Iglesia viuda o el Prelado sucesor; la aparente fuerza que concede con ello a la Iglesia y Sucesor como destinatarios de las vacantes no le preocupa en este punto, por cuanto a probar que ni aquélla ni éste poseen un derecho exclusivo en la materia van destinados varios de sus restantes argumentos, y de modo particular el inmediato.

4) *La distribución de vacantes como acto de liberalidad del Monarca.*

> La parte que hasta ahora se ha librado por su Magestad en las rentas Vacantes a los provistos para las Iglesias de Indias, ha sido por merced particular, como lo expresa la Real Cédula de 3. de diciembre de 1631, y las leyes que se citan al margen: y como acto que depende de la mera y libre voluntad, y liberalidad de su Magestad, ha podido conceder o negar esta gracia, como lo ha hecho algunas veces...: y es práctica inconcusa del Consejo Real de las Indias el que los Memoriales que se presentan a nombre de los provistos, pretendiendo alguna parte de estos frutos, se concluye por súplica pidiéndola, como gracia y merced para su apresto, y despacho, y en esta conformidad misma es como se les concede, con las propias cláusulas que quando se hace merced de otra qualquiera Hacienda Real.
>
> Quantas Cédulas se despachan por el Consejo, sobre la parte que libra a los Prelados en la vacante, usan el término merced, limosna, ayuda de costa, y se ordena en la misma forma que las demás libranzas de Real Hacienda.

La importancia del argumento es evidente. Negada la atribución a obras pías, y limitada la distribución de las rentas de vacantes a las Iglesias y prelados, se mantiene que éstos se puedan beneficiar de tales rentas por liberalidad y gracia del Rey. Estamos, pues, ante una vuelta a la argumentación base, incidiendo en la misma afirmación que constituía su núcleo: las vacantes son de la Corona, que libremente las aplica al destino que desea. Si las distribuye en favor de los prelados, es una merced similar a cualquier otra ayuda otorgada con cargo a la Real Hacienda. Y repárese aún en que, al asimilar cualquier ayuda del

fondo de vacantes a otra cualquiera procedente de la Hacienda Real, se está afirmando que los productos de vacantes ingresan en las Cajas Reales como una partida más, propiedad de la Corona y con cargo a la que el Rey puede ejercer merced y prestar ayuda.

En todo caso, el Rey accederá o no a la concesión de ayudas con cargo a vacantes según su libre voluntad y movido de las razones que puedan parecerle de suficiente peso. Razones que de manera expresa ejemplifica Álvarez de Abreu:

> con lo expuesto acerca de la exclusión de los Prelados, no entendemos negarles absolutamente, como ni a las Iglesias, y Obras Pías en lo respectivo a cada uno, toda la esperanza que sobre alguna parte de las Vacantes podrán tener por vía de ayuda de costa, o limosna; pero queremos hacer ver, que esto pende únicamente de la libre y espontánea voluntad de los Reyes, que se la concederán, o negarán, según la calidad de los obispados, las facultades de los provistos de ellos, el tiempo vacante, la proximidad de su embarco, el estado de su Hacienda Real, sistema de la Europa, y otras muchas circunstancias que se deben tener presentes.

5) *El Derecho Canónico común.* La doctrina daba, en los siglos precedentes al XVIII, como de Derecho canónico común la atribución de las rentas de vacantes a finalidades eclesiásticas. Y Abreu argumenta que, aunque esto fuese exacto, no es norma de aplicación en Indias. Y ello porque la materia decimal y económica no se rige en Indias por el Derecho común; concedidos y donados los diezmos a los Reyes por la Santa Sede, se han hecho definitivamente propiedad de la Corona: la redonación es una liberalidad real, y lo es cualquier atribución concreta de rentas vacantes a casos determinados, como que el rey distribuye lo que la concesión pontificia le concedió y quedó por suyo.

6) *Los espolios de las Iglesias de Indias pertenecen a las mismas Iglesias.* Abreu reconoce que los espolios, o bienes dejados por los prelados difuntos al morir, son propiedad de las iglesias vacantes; y lógicamente sale al paso de la opinión que se pregunta por qué no ha de suceder lo mismo con las rentas causadas durante la vacancia.

> El que deban suceder –argumenta– las Iglesias de Indias absolutamente en los Espolios, y no deba ser lo mismo en las Vacantes... consiste (y es la satisfacción del presente reparo) en que los espolios son

aquellos bienes eclesiásticos que dexa el Prelado quando muere adquiridos próxima, e inmediatamente por contemplación y ocasión de la Iglesia, y en fuerza del título espiritual, durante aquel Sagrado Matrimonio en que lo contemplamos con su Iglesia: y aunque estos bienes en los Obispados de Indias proceden en la mayor parte de los diezmos que por su Magestad les estaban asignados para su congrua: pues es muy poco lo que les entra a los buenos Prelados por títulos de visita, sello, y demás funciones jurisdiccionales; son en efecto sobras y ahorros de su sustentación, en que aun baxo su mano, tenía la Iglesia radicado y fundado un pleno y absoluto dominio, los quales pudieron haber consumido en vida, distribuyéndolos entre pobres, como eran obligados: nada de esto concurre, ni se puede adaptar a la renta vacante: pues no es caudal que pertenece al Prelado que fallece, para que deba sucederle en él la Iglesia viuda, como su universal heredera, puesto que no lo adquirió durante su vida y el espiritual Matrimonio, como era necesario, según dexamos fundado antecedentemente, ni procede de dotación y bienes propios de la Iglesia.

7) *La práctica del Consejo de Indias.* El mismo argumento de la liberalidad real, apoyado necesariamente en la previa atribución a la Corona de la propiedad de las rentas vacantes, vuelve a utilizarlo Abreu cuando se autopropone la dificultad de que el Consejo de Indias practica siempre el dar las vacantes a la Iglesia y al Prelado sucesor por mitad. Esta *praxis* puede inducir a la idea de que estos frutos son considerados en el Consejo como separados de la mano real, y como bienes eclesiásticos; e inducir también a la idea de que la repetición constante de tal práctica por el Consejo pueda servir de interpretación de criterio regio en la materia. Contra esto arguye Abreu que tal reparto se ha hecho por merced real y a instancia de los beneficiarios; que no ha sido una distribución continua ni uniforme, y que, aunque lo hubiese sido, constituiría un acto gracioso que no indicaría renuncia de la Corona a la titularidad de los bienes ni a sus derechos en cuanto a disponer su distribución.

8) *La fijación del destino eclesiástico de las rentas vacantes por la legislación indiana.* Una Real Cédula de 29 de mayo de 1581 (Ley 4, tít., 9, Lib. 1 de la Recopilación de Indias) ordenó que se guardase el derecho Canónico en la distribución de espolios y vacantes. Abreu trata de quitar valor a la disposición, afirmando que la dio el Consejo sin consulta del Rey; y que solamente se dirige al virrey y Audiencia de

México, a los que nunca tocó cuidar de las vacantes. Sin embargo, estas razones ceden ante la incorporación de la Cédula a la Recopilación, y Abreu no utiliza en este caso otros argumentos que le han servido para ocasiones similares: el principal, el de que la disposición, al provenir del Rey, prueba el derecho de éste a decidir del destino de las rentas controvertidas. De disponer, como sucedió, que se distribuyesen de acuerdo con el Derecho Canónico, no lo hacía la Corona porque a ello estuviese obligada; sino que como propietaria de las rentas en virtud de la donación decimal, efectúa un reenvío al derecho de la Iglesia al disponer de la atribución a los fines que estimó procedentes de unos bienes que eran de su propiedad.

En todo caso Álvarez de Abreu no recurre a este argumento, sino que mantiene su infravaloración de la Real Cédula, las vacantes serían del Rey por la costumbre. Y queda sin precisar cómo entiende la prevalencia de la costumbre frente a una disposición legal recopilada, en uno de los puntos más oscuros de toda su doctrina en este terreno.

9) *El valor de la costumbre.* En un sentido distinto recurre Álvarez de Abreu también a la costumbre, cuando se plantea la objeción de que los Reyes deseen seguir atribuyendo las rentas vacantes a fines piadosos y obras pías, «ya por imitar la de sus predecesores, ya por conformarse con la equidad canónica, o ya en fin por excusar el peligro que se teme en cualquier innovación». Fiel a su constante propósito de resarcir a la Corona de los gastos causados por el mantenimiento de la Iglesia en Indias, Abreu propone que, en el supuesto antedicho de que los Reyes deseen conservar lo hasta entonces acostumbrado, lo hagan sufragando las obras pías del nuevo continente (sobre todo conducción y viáticos de ministros sagrados en misiones, y limosnas de cera y aceite) con los productos de las vacantes; con ello dejarán de salir de la Real Hacienda las cantidades habitualmente destinadas a aquellos fines.

La conclusión a que toda esta prolija argumentación conduce ya nos es conocida: las rentas vacantes son de la Corona, de la que constituyen la más preciosa joya. Tesis que el marqués de la Regalía sintetiza en una frase de preciso contenido jurídico:

> Por la misma regla de Protector y Patrono oneroso de las Iglesias de sus Reynos (puesto que las edificaron y dotaron tan suntuosamente de sus propias rentas, y las de sus vasallos, ganándolas de los infieles, y después acá defendiéndolas y enriqueciéndolas con tan preciosos

> dones) en defensa suya, y porque sus bienes no se dilapiden (sin embargo del defecto de jurisdicción con que se les supone, y de la prohibición de la Bula de la Cena, que se suele oponer) en fuerza del derecho de regalía, que para ello les compete; y de la cuenta que deben dar a Dios de la cura de las cosas Patronadas, que les encargó con el oficio de Patrono; se mezclan, e interponen en la tuición, guarda y administración de las Vacantes.

A esta conclusión llega Abreu a partir, tal como vimos, de su doctrina sobre la naturaleza jurídica de los diezmos. Secularizados éstos, se secularizan las rentas vacantes, que él considera parte de las decimales; y siendo los diezmos propiedad de la Corona, del mismo modo y con los mismos límites –o falta de límites– lo son las vacantes.

Propiedad de las vacantes y Derecho de Patronato

La íntima relación entre vacantes y diezmos pudiera hacer pensar en que existe una relación similiar entre propiedad de las rentas vacantes por la Corona y Patronato Regio. De hecho, es frecuente en la doctrina considerar los diezmos, aunque concedidos en momento distinto de la concesión patronal, como un tema englobado por su propia naturaleza dentro de los derechos patronales. Sin embargo, si queremos no pecar de generalizar en exceso y de caer en una clara imprecisión jurídica, estamos obligados a distinguir con claridad entre la condición de Patrono de las Iglesias de Indias de que estaban investidos nuestros Monarcas, y la de propietarios de las rentas decimales. Incluso la evolución de la tesis patronal a la vicarial se hizo sin que, por su calidad de vicario, se atribuyese a los Reyes la propiedad de las rentas decimales, que no siguen necesariamente al vicariato y que continuaron teniendo su origen en una concesión propia y específica. Sólo en el siglo XVIII, la doctrina de las Regalías Mayestáticas, que sucedió en las preferencias de nuestros juristas de corte a la tesis vicarial, atribuye a los Reyes las propiedad de los diezmos como una regalía propia de la Corona, derecho nato del Rey en virtud del concepto mismo de regalía. Y es precisamente Álvarez de Abreu, como indicamos al inicio de estas páginas, uno de los autores que contribuyen a crear la noción de regalía mayestática, noción que desarrolla precisamente a partir de la afir-

mación de que los diezmos y las vacantes que de ellos forman parte son propiedad de la Corona como una regalía específica y tipificable jurídicamente como tal.

De ahí que el propio Abreu señale que los Reyes no poseen las rentas vacantes en cuanto titulares de un Derecho de Patronato. «Regularmente —escribe— ningún príncipe católico por sólo el título de patrono de las Iglesias Catedrales, por más amplio y universal que les esté concedido este derecho, puede haber para sí los frutos de las Sedes Vacantes». La propiedad de aquellas rentas se adquiere, en cambio, por cuatro títulos distintos del patronal: costumbre, privilegio propio, comunicación de privilegios y fundación.

El título de la costumbre lo acredita Abreu al afirmar que hay costumbre de destinar las rentas de vacantes a obras pías, lo que basta para indicar posesión, pues ni en obras pías se puede repartir lo ajeno.

El título del privilegio estima que se deduce del consentimiento tácito de la Santa Sede en la praxis del destino de las vacantes por voluntad real.

El título de la comunicación de privelegios entre príncipes es un constante recurso de los regalistas del XVIII, y de modo expreso lo alega Abreu en este caso:

> para presumir, finalmente, que nuestros Reyes gozan del privilegio de percibir las Vacantes, es congruencia bien legal el que los de Francia, y otros de la Christiandad, le hayan obtenido: ya porque la Bula dirigida a un Príncipe en materia favorable se entiende rescripta a todos, mayormente cuando hay igualdad, o mayoridad de razón... ya por que no siendo estos Reynos en nada inferiores a aquéllos en el obsequio y reverencia a la Santa Sede; es lícito argüir en este caso, como arguyeron en otros semejantes los Señores Reyes Católicos por una ley de Madrigal: Y si a los Príncipes Christianos esto les es guardado por antigua costumbre introducida por buena razón; bien se debe conocer cuánta mayor razón ovieron los Reyes, de gloriosa memoria, nuestros Progenitores, de haber para sus Naturales las Iglesias de sus Reynos.

Acerca del título de fundación, afirma Abreu que los Reyes se reservaron tácitamente las vacantes al acordar la erección de las Iglesias de Indias, ya que repartieron los frutos en partes para que los gozaran los obispos, etc., durante su vida, de donde se desprende la reserva tácita cuando los beneficios vacasen; tanto más que no existe el derecho

de acrescer los sucesores, o Iglesias, que ya tienen su parte correspondiente asignada.

El derecho de los prelados sucesores y de la Cámara Apostólica

Como el derecho de acrecer los vivos sus rentas con las de los difuntos pudiera parecer fundado, en base a que el derecho prevé que en muchos casos se incrementen los frutos que perciben quienes realizan un trabajo a costa de los frutos o rentas destinados a quienes dejan de realizarlo —por ejemplo en el de la asistencia de los prebendados al coro—, también se detiene Abreu en probar o razonar la inexistencia del derecho a acrecer los vivos con las rentas vacantes.

La razón de que a los prebendados vivos se les aumenta el trabajo con la falta de los difuntos no motiva, para nuestro autor, el que aquéllos tengan derecho de acrecer con las rentas vacantes, pues también se les aumenta el trabajo con las ausencias legítimas de los prebendados que sirven al obispo o están legítimamente impedidos o ausentes, con cuyas rentas no se incrementan las percepciones de los primeros. A lo que añade:

> Siendo el fin y motivo para haber introducido las distribuciones el excitar y conmover a la mayor asistencia de los divinos oficios, multando a los omisos y negligentes con la pérdida de aquella parte de frutos acresciéndola a los cuydadosos y diligentes, para más aficionarlos a la asistencia; no pudiendo en el Prevendado difunto verificarse la culpa de faltar al coro (que es la que da principalmente derecho a los que asisten para lucrar aquella parte: supuesto que no la perciben por sólo su asistencia, porque no habiendo fallas, aunque más asistan, nada se les acresce) no se puede entender este derecho de acrescer en las Prebendas de Indias, respecto de la parte y porción vacante de los Prevendados y Ministros muertos.

Del mismo modo que por Derecho Canónico común cabía atribuir las vacantes a los sucesores e Iglesias, por la vía de derecho de acrescer existían con mayor fuerza otros derechos sobre las mismas rentas: los provenientes de la reserva de las mismas a la Cámara Apostólica. Piedra de toque de todo el regalismo, desde épocas bajomedievales, fueron en toda Europa las reservas de la Cámara, contradichas constantemente por

las Monarquías de la Edad Moderna, que trataban de evitar que saliesen de sus reinos sumas importantes con destino a Roma. Álvarez de Abreu sale también al paso de la posibilidad de estas reservas, para lo que se apoya en el ejemplo de la metrópoli, que en esta materia ofrece base bastante, dada la ininterrumpida serie de reclamaciones presentadas durante siglos ante la corte pontificia por nuestros Reyes en esta materia.

> No nos embarazarán —escribe— las comunes reservaciones, que a favor de la Reverenda Cámara se han introducido sobre las Vacantes y Espolios en España desde Alexandro VI, Paulo III, Julio III, Paulo IV y otros Pontífices sus Succesores, el hacer comprender que su Magestad es el único y absoluto dueño de las Vacantes de Indias, y el que como tal, y no por razón de puro seqüestro, como en Castilla, por la Ley de Partida, se mezclan aquellos Oficios Reales en su percepción y recaudación: así porque la exclusiva de la Reverenda Cámara milita aún con mayores fundamentos en las Iglesias de Indias, que en la de España (en donde está tan manifiesta por lo que se han deducido en los Discursos particulares, que sobre ello se han formado por varios Doctísimos Ministros), como porque en aquellos Reynos se está en la inveterada continua posesión, con tolerancia operativa de los Pontífices (que es otro fundamento para que sea válida y lícita) de no admitir estos Breves, como consta de una Ley de su Recopilación: fundada nuestra constancia en las deplorables consequencias que por haber dispensado su introducción en estos Reynos han padecido sus Iglesias y Pueblos. Teniendo los Reyes noticia de que el Pontífice y su Colector enviaban Bulas a las Indias para cobrar las vacantes para su Cámara como lo hacían en Castilla y en otras partes en virtud del nuevo Derecho Canónico, no sólo no lo consintieron, sino que despacharon cédulas y órdenes circulares para que de ninguna manera se cumpliesen y que antes bien se suplicase de ellas a Su Santidad, y se enviasen al Consejo, estorvando por este medio el que el Pontífice y su Cámara gozasen de aquellas Vacantes: de que se debe inferir la voluntad que han tenido siempre los Reyes de reservar para sí la distribución de estas Rentas.

Los Reyes

> por medio de sus Embaxadores en Roma tentaron... el que se sobreyese en esta introducción, absteniéndose enteramente aquel ministerio de llevar las Vacantes y espolios de estos reynos, poniéndole a la vista quantos motivos podían moverles a la compasión, y atraerle a la justicia para que reduciéndose esta materia al derecho común anti-

guo, por el qual (como sabían aquellos Ministros) tocaban al Prelado Succesor, Iglesias vacantes y pobres de la diócesis quedase la Corte Romana ajustada a todos derechos.

Es bien notable lo que aseguran Navarro, Paulo de Castro, y otros que cita el señor Solórzano... sobre que no se hallará Canon alguno en todo el cuerpo del derecho, que disponga o establezca la pertenencia de las Vacantes a favor de la Cámara Papal, y así lo reconoció Paulo III en la Extravagante *Cum itaque*... Y habiéndonos dedicado a examinar todo el Derecho de Graciano, y los seis Libros de las Decretales y Clementinas, confirmamos esta observación. Las reservas de estos caudales se fundaron en el libre dominio que se supone en Su Santidad para valerse como le pareciere de los bienes, y rentas eclesiásticas: porque texto expreso sobre reserva de Espolios y Vacantes no le había hasta los breves de motu proprio de Paulo III, Julio III, Paulo IV, San Pío V y Gregorio XIII.

El recurso a la Santa Sede para asegurar la propiedad de las vacantes

Este tema de las relaciones con Roma, que vemos aflorar en relación con la propiedad de las vacantes, es problema constante en todo el extenso campo del regalismo. Históricamente puede comprobarse que la Santa Sede no condescendió nunca de modo expreso a reconocer otra cosa que el Derecho de Patronato, aun en su más amplia expresión, mientras que las tesis de los Monarcas Vicarios papales y la doctrina de las regalías mayestáticas no encontraron de parte de Roma aprobación de ningún tipo. Otra cosa es que la Santa Sede, no pudiendo en muchos casos evitar los abusos, callase y consintiese; pero rara vez se dan las condiciones para que ese silencio pueda interpretarse como aprobación tácita. Y no se dan por supuesto en el caso de las Indias, aisladas materialmente de Europa, y unidas al Viejo Mundo tan sólo por los barcos españoles, con una organización misional controlada desde la metrópoli; y sometida a condiciones tales, en fin, que resulta imposible para Roma lograr en ellas un control que ya era difícil en los países del viejo continente europeo.

Ha de advertirse, sin embargo, que la convicción de la completa independencia, o amplísima autonomía al menos, de los monarcas vicarios en Indias no es tan firme como parece en los autores que ex-

ponen y defienden las grandes tesis regalistas. Más de una vez encontramos en ellos la sugerencia de la oportunidad de lograr de Roma la aprobación de lo que no están tan ciertos de poder atribuir a los Reyes por su propio derecho. Y en relación con la propiedad de las rentas vacantes, el propio Abreu llegó a pensar en la posibilidad o conveniencia de obtener del Papa una aprobación expresa de su doctrina.

Así lo descubre cuando propone un posible recurso a la corte pontificia, que concluirá desaconsejando por temor a una respuesta negativa, que resultaba más que probable.

> No obstante —escribía al respecto— ser tan constante el Derecho de esta Corona sobre las Vacantes de Indias, y que sin riesgo de la menor novedad o escándalo se puede poner en práctica, con sólo excusar a los Prelados provistos, y las Iglesias viudas, las mercedes que ordinariamente se les hacen a sus súplica y pedimento sobre estos efectos, de que aquéllos entran siempre en Caxas Reales por quenta aparte, si para mayor justificación de la commutación propuesta, o para afianzar la nulidad de la Concordia de Burgos, por defecto del consentimiento Pontificio, o para legitimar las Erecciones de aquellas Iglesias por razón del arbitrio de alterar, y mudar que en ellas se reservó a los Reyes, pareciere conveniente tomar algún acuerdo con la Santa Sede a fin de purgar la materia de todo del escrúpulo que se quiera suponer, será acción plausible, y muy propia de la reverente atención de su Magestad, que ha acostumbrado siempre estos obsequiosos sentimientos Católicos, aun cuando lo executan menos: si bien deberá observarse la más propicia disposición de la Corte Romana, por no exponernos con esta instancia a que aquellos Ministros creyendo dudoso el derecho de esta Corona sobre las Vacantes de Indias, susciten alguna pretensión, ya que hasta ahora no se ha dispensado de ello, y también por no padecer alguna poco airosa repulsa de la Dataría.

Por supuesto, no hubo recurso a Roma, pudiendo más la precaución y desconfianza en que concluye la observación precedente que la propuesta que contiene; hubo, sí, una Junta de nombramiento real que estudió el tema, y que resolvió de acuerdo con los planteamientos de Abreu; si bien la cuestión era todavía discutible cuando Carlos III constituyó la Junta del Nuevo Código, la cual, al codificar y renovar el Derecho eclesiástico indiano, dio plena acogida a las tesis del Marqués de la Regalía, introduciendo un título sobre vacantes y su propiedad por parte de la Corona.

pongo y defienden las grandes tesis regalistas. Más de una vez encontramos en ellas la sugerencia de la oportunidad de lograr de Roma la aprobación de lo que no están tan convencidos poder atribuir a los Reyes por su propio derecho. Y en relación con la propiedad de las rentas vacantes, el propio Abreu llegó a pensar en la posibilidad o conveniencia de obtener del Papa una aprobación expresa de su decisión.

Así se advierte cuando propone un posible recurso a la corte pontificia, que concluirá desaconsejando por temor a una respuesta negativa, que resultaría más que probable:

No conozco —explica al respecto— ser tan corriente el Derecho de esta Corona sobre las Vacantes de Indias, y que sin recelo de la menor novedad o embarazo se pueda poner en práctica [illegible] a los ramos de [illegible], que ordinariamente se les [illegible] efectos, de que aquéllos corran siempre en Cajas Reales por cuenta aparte, si para mayor justificación de la conmutación propuesta, o para afianzar la validez de la Concordia de Burgos por defecto del consentimiento Pontificio, o para restituir las Encomiendas a aquellas Iglesias por razón del arbitrio de ajustar, y mudar que en ellas se reservó a los Reyes, pareciere conveniente tomar algún acuerdo con la Santa Sede a fin de purgar el vicio de todo del escrúpulo que se quiera suponer, será acción plausible, y más propia de la piedad y religión de su Majestad, que ha acostumbrado siempre estos oficiosos obsequios a la Cabeza, Juez (illegible) lo necesite menos. Y debo advertir la [illegible] a la Corte Romana, por no exponerse con ella a [illegible] cuyo decreto se pretenda en favor, porque ya los de [illegible] de la [illegible] ahora se [illegible] de ello, y también [illegible] alguna cosa de la [illegible].

Por supuesto, no hubo recurso a Roma, pudiendo más la preocupación y desconfianza en que concluye la observación, recordando que la propuesta que comenzó, junto a una Junta de nombramiento real que estudió el tema, y que resolvió de acuerdo con los planteamientos de Abreu, si bien la cuestión era todavía discutible cuando Carlos III constituyó la Junta del Nuevo Código, la cual al redactar y renovar el Derecho eclesiástico indiano, dio plena acogida a las tesis del Marqués de la Regalía, introduciendo un título sobre vacantes y su propiedad por parte de la Corona.

Capítulo XIV

LA IGLESIA EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO DE LAS LEYES DE INDIAS *

Concepción teológico-religiosa del Estado de las Indias

Las Leyes de Indias, que tanta parte tuvieron para incorporar el Nuevo Mundo a la fe y cultura de Occidente, ofrecen una curiosa mezcla de elementos políticos y religiosos. Las disposiciones libradas por el poder político en cuestiones jurisdiccionales y jerárquicas, que competían originaria y constitutivamente al organismo religioso, fueron múltiples.

El mandato apostólico expresado por Alejandro VI en la Bula de Donación, junto al sentido de responsabilidad derivado de él, dieron lugar a tan estrecha unión entre la Iglesia y el Estado que, con el paso del tiempo, se llegó a confundir la autoridad de los Reyes de España con la pontificia.

Para comprender la penetración del Estado español en el gobierno eclesiástico de las Indias es necesario conocer las peculiaridades del régimen canónico indiano y analizar el pensamiento oficial de la época que lo inspiró y determinó su formación.

Sometido a las lógicas influencias peninsulares, el Derecho Canónico indiano va a reflejar necesariamente el pensamiento político-religioso del Estado gestado y madurado en la idea del imperio.

En opinión de Dalmacio Vélez Sarsfield,

> los reyes de España, desde el primer día del descubrimiento de la América, prescindieron, con asentimiento de los sumos pontífices, de la obscura e incierta legislación que gobernaba las Iglesias de la Eu-

* En colaboración con la profesora Rosa María Martínez de Codes.

ropa y tuvieron el valor de aceptar un nuevo sistema claro y positivo para el régimen de las Iglesias del Nuevo Mundo, del todo diferente de la antigua legislación canónica y civil que tantas cuestiones había traído con la corte romana.

Previamente al análisis detallado de las instituciones y disposiciones que aparecen en las leyes de Indias, resulta oportuno perfilar la imagen religiosa del Estado español que la legislación indiana proyecta, con el fin de alcanzar una recta comprensión de las consecuencias derivadas de la profunda relación existente entre la potestad eclesiástica y la civil.

El nacimiento del Estado de las Indias y de la Iglesia indiana arranca de unos célebres documentos apostólicos de Alejandro VI, de 1493, conocidos como Bulas Alejandrinas, en los cuales se concede a los Reyes Católicos el dominio de las Indias con la condición de propagar la fe enviando misioneros celosos e instruidos; en 1501, el mismo Pontífice concedió a los Reyes la renta eclesiástica de los diezmos y primicias, sometida al requisito de atender a las necesidades del culto y clero con las rentas reales.

Con posterioridad, Julio II, a instancias de don Fernando y su hija doña Juana, otorgó mediante la bula *Universalis Ecclesiae regiminis*, de 28 de julio de 1508, para ellos y sus sucesores legítimos, el Real Patronato de Indias.

Las razones por las que se concedió este notable privilegio aparecen citadas en el propio texto de la bula. En atención al celo y sacrificios de los monarcas españoles por extender el nombre cristiano, Julio II puso en sus manos la protección y defensa de la nueva Iglesia americana con todos los derechos, privilegios y cargos que el Patronato conllevaba.

En el transcurso de los ciento cincuenta años siguientes se fundamenta toda la estructura política de las Indias y su organización eclesiástica.

Cuando en 1680 Carlos II ordena la publicación de la Recopilación de las Leyes de Indias, el imperio español ha iniciado ya la curva de la decadencia, pero ello no impide que su legado jurídico, el Código de Indias, muestre a la posteridad la fiel inspiración y conciencia religiosa de los monarcas hispanos. Y es precisamente esa conciencia religiosa la que, al fusionarse con la vocación imperial, va a posibilitar

la formulación de una nueva concepción teológico-religiosa del Estado, plasmada en la idea de Estado-misión.

La lectura atenta de la ley I (título I, libro III) de la Recopilación nos ofrece la clave para conocer cuál era el criterio oficial con respecto a la soberanía de los Reyes de España sobre el Estado de las Indias:

> Por donación de la Santa Sede Apostólica y otros justos y legítimos títulos, somos Señor de las Indias Occidentales, Islas y tierra firme del Mar Océano, descubiertas y por descubrir, y están incorporadas en nuestra Real Corona de Castilla.

La autoridad pontificia, respetada en lo eclesiástico, e invocada como fuente de jurisdicción y de derecho, vino a ser, junto a las doctrinas que fundamentaban la titularidad de la soberanía regia, uno de los ejes sobre los que se levantó todo el aparato político de las Indias. Se puede decir, pues, que la construcción del Estado indiano se realizó sobre dos pilares, el pontificio y el real.

La organización política de las Indias se caracterizó, tal y como puede apreciarse en la citada ley I, por tres rasgos fundamentales que nos permiten hablar de una auténtica teología del Estado. Junto a la preocupación expansiva y a la insistencia en el hecho de la anexión de las Indias a la Corona de Castilla, sobresale una razón religiosa, derivada del origen pontificio de la soberanía española, que va a condicionar decisivamente la fisonomía de las relaciones que se establecen entre la Iglesia y el Estado.

Las leyes evidencian un claro sentido providencialista con el reconocimiento de que la extensión y situación hegemónica de España es un hecho ordenado por la providencia divina:

> Dios Nuestro Señor por su infinita Misericordia y Bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo, que demás de juntar en nuestra Real persona muchos, y grandes reynos, que nuestros gloriosos Progenitores tuvieron, siendo cada uno por sí poderoso Rey y Señor, ha dilatado nuestra Real Corona en grandes Provincias, y tierras por Nos descubiertas, y señoreadas hacia las partes del Mediodía y Poniente de estos nuestros reynos (Rec. L. I, t. I, ley 1).

Esta genérica visión religiosa del ordenamiento político evoluciona hacia una conciencia religiosa aguda, que se concreta en la firme

resolución de los monarcas de procurar el servicio de Dios y difundir su santo nombre.

En efecto, los monarcas españoles se tuvieron:

> por más obligado que otro ningún príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es, y Creador de todo lo visible e invisible (L. I, t. I, ley 1).

Con esta exhortación a la santa fe católica y justificación de la política expansionista del imperio se introduce el primer libro de las leyes recopiladas, dedicado exclusivamente a asuntos religiosos.

La política religiosa que singulariza e inspira el ordenamiento jurídico de las leyes de Indias se resume, en opinión de Alcalá Zamora, en

> una ortodoxia exenta de toda sospecha, desde la integridad del dogma a la unidad de la jurisdicción papal, sin asomo de herejía ni veleidad de cisma, pero con una omnipotencia política, que por distintos caminos se asegura una utilización del influjo religioso, aún mayor que la obtenida en aquellos tiempos por los príncipes protestantes, que vieron en la Reforma un medio para realzar su potestad y servir sus intereses.

El sustrato teológico-religioso que a nuestro modo de ver fundamenta la expansión política española se concreta en dos ideas-fuerza:

a) Empleo del poder político en el servicio de Dios y

b) Concepción del Estado como empresa misional.

La finalidad religiosa perseguida y ensalzada por encima de razones de tipo económico o social guiará todos los actos de gobierno en las Indias.

El Estado, transformado en una fuerza al servicio de la fe religiosa, ordenará a todos los cristianos e infieles que crean en los dogmas que enseña y predica la Iglesia Romana, «para que todos universalmente gocen el admirable beneficio de la Redención por la Sangre de Christo Nuestro Señor» (L. I, t. I, Ley 1).

Esta forma de concebir las relaciones entre la Iglesia y el Estado propició la sanción de veinticuatro títulos (todos ellos pertenecientes al libro I), a través de los cuales el poder político no sólo reglamentó y

ordenó todas las cuestiones relativas a su patronazgo, sino que, avanzando más allá, invadió coactivamente la vida privada de sus súbditos.

Es notoria en este sentido la Real Cédula de Felipe IV a los ciudadanos del Nuevo Mundo, recordándoles la obligación que tienen en peligro de muerte de confesar devotamente los pecados y recibir la comunión, so pena de la pérdida de la mitad de los bienes del difunto aplicada a la Cámara Regia.

La intromisión en el ámbito de la conciencia personal que refleja esta ley recopilada nos pone en antecedente del dominio que en los aspectos jurisdiccionales y jerárquicos alcanzó el poder político. Tales extremos de poder, según Alcalá Zamora,

> cimentaron sin duda la posibilidad de un derecho canónico que, dejando a un lado como meramente supletorio, y prácticamente reemplazado, lo general y permanente de Decretales, Tridentino, etc., emana de potestad civil, de poder real, regulando en lo externo, en lo jurisdiccional, en lo disciplinario todo: desde los más altos prelados, los arzobispos de Lima y México, hasta el último doctrinero de un rancho, y desde los concilios diocesanos hasta los mínimos detalles de organización eclesial.

Un doble imperativo justifica la intromisión de los Reyes de España en la vida religiosa de los particulares: su responsabilidad ante Dios por la conducta de sus súbditos y el encargo impuesto por la Santa Sede para que velen por la salud espiritual de sus vasallos en Indias.

Conscientes de los compromisos contraídos y de las dificultades que entrañaba el control del cumplimiento de sus órdenes, los monarcas españoles recurren con frecuencia en el Código Indiano a un tipo de fórmulas que manifiesta su preocupación moral y el traspaso de responsabilidad a sus representantes en Indias:

> y entre tanto los virreyes, con los oidores y prelados proveerán lo conveniente... sobre lo cual pondrá toda la diligencia y cuidado que de ellos se confía, con que descarguemos nuestra real conciencia, y encargamos la de los ministros (L. I, t. I, ley 5).

Paralelamente al cuidado por las almas de los súbditos, se observa en la Recopilación un celo notable por regular todo lo relativo a los

actos de culto y práctica de la religión. Decenas de prescripciones minuciosas y detalladas regulan la santificación de las fiestas (I, I, 17); el respeto al santo nombre de Dios (I, I, 26); el cuidado y decencia de las iglesias (I, II, 7, 16 y 23); la reverencia por los lugares y los ministros sagrados (I, V, 1), etc. Un sinfín de manifestaciones rituales que contribuyeron a organizar la vida eclesiástica en Indias.

Todo parece indicar que el legislador defiende un culto estatal, en el cual toda la sociedad católica tribute a la divinidad la adoración que le es debida. A ello responden las ceremonias religiosas ordenadas como acto oficial, en acción de gracias por los beneficios temporales que el Estado obtiene:

> En reconocimiento de las grandes mercedes y particulares favores, que recibimos de la Santísima Virgen María nuestra Señora, hemos ofrecido todos nuestros reynos a su patrocinio y protección, señalando un día en cada un año, para que en todas las ciudades, villas y lugares de ellos se hagan Novenarios, y cada día se celebre misa solemne con sermón, y la mayor festividad que sea posible (L. I, t. I, ley 24).

Otra consecuencia de la fundamentación religiosa de los actos de gobierno en los reinos de las Indias se evidencia en las disposiciones destinadas a combatir los atentados contra la fe y buenas costumbres. El legislador se ve obligado a combatir tres tipos de delitos que atacan, en definitiva, al orden social:

> La noción de orden público, tiene tres enemigos que el Estado no puede consentir: el pecado, la idolatría y la herejía. Todos ellos van directamente contra el orden de la sociedad (Ayala Delgado).

El hecho de que la legislación se formara en Indias contemporáneamente con la lucha entablada en la Península por la monarquía española contra la herejía, sumado a la convicción de los monarcas de ser los paladines de la unidad católica, condujo a la primacía esencial de la fe católica en las leyes recopiladas. Su celo por

> dar a conocer a Dios verdadero y procurar el aumento de su Santa Ley Evangélica, y que se conserve libre de errores y doctrinas falsas y sospechosas (L. I, t. XIX, ley 1)

se manifiesta en múltiples disposiciones.

La herejía, concebida como el delito más perjudicial para la República por ir contra su fundamento primario, el orden cristiano, fue combatida y perseguida por diversos medios. Mediante la exclusión de «la comunicación de los herejes y sospechosos, castigando y extirpando sus errores» y «por el descargo de nuestra real conciencia» con el nombramiento de inquisidores, «oficiales y ministros necesarios para el uso y exercicio del Santo Oficio» (L. I, t. XIX, ley 1).

La defensa de la pureza de la fe y la lucha contra la «herética pravedad y apostasía» fueron delegadas en Indias a los inquisidores apostólicos con el firme apoyo de las justicias reales, quienes, por ley, estaban obligados a

> dar el auxilio y favor de nuestro Brazo Real, así para prender qualesquiera otra cosa tocante y concerniente al ejercicio libre del Santo Oficio, que por derecho canónico, estilo y costumbre, e instrucciones de él se debe hacer y executar (L. I, t. XIX, ley 1).

Las actividades inquisitoriales de este alto tribunal se orientaron, no obstante, con mayor frecuencia a castigar delincuentes acusados de practicar ritos judaizantes y delitos de blasfemia, bigamia, hechicería, etc., que contra herejes propiamente dichos.

El criterio seguido por el legislador a la hora de combatir la idolatría difiere sensiblemente. Concebida como materia prioritaria de gobierno, virreyes, presidentes y gobernantes se ven en el deber para con Dios, con los monarcas y con los súbditos de combatir y desarraigar las idolatrías entre los indios, «pues ésta es de las materias más principales del gobierno, y a que deben acudir con mayor desvelo, como tan del servicio de nuestro Señor, y nuestro, y bien de las almas de los naturales» (L. I, t. I, ley 6).

Sin ánimo de entrar en discusiones doctrinales sobre la validez de este título como justificativo de la conquista y dominio de las Indias, las leyes recuerdan a los gobernantes que

> en todas aquellas provincias hagan derribar y derriben, quitar y quiten a los ídolos, adoratorios de la gentilidad, y sus sacrificios, y prohíban expresamente con graves penas a los indios idolatrar y comer carne humana, aunque sea de los prisioneros y muertos en la guerra (L. I, t. I, ley 7).

Pese al celo que demuestran los monarcas en estas y otras disposiciones por extirpar de sus reinos tan grave delito, el tratamiento favorable que se da al idólatra frente al hereje explica la postura del Estado ante ambos pecados graves. Mientras que el hereje comete conscientemente un delito contra la sociedad cuando ataca la religión, el idólatra carece de la conciencia de ese delito, pues ignora en la mayor parte de los casos los fundamentos de la misma. Por esta razón al primero se le somete a la justicia del tribunal inquisitorial y al segundo se le aísla del cuerpo social y se le evangeliza:

> Rogamos y encargamos a los prelados de nuestras Indias, que procuren por buenos y eficaces medios apartar de entre los indios y sus poblaciones y seducciones a los que son dogmatizadores, y enseñan la idolatría, y los repartan en conventos de religiosos, donde sean instruidos en nuestra santa fe católica (L. I, t. I, ley 9).

La represión de los pecados públicos se realiza en las leyes recopiladas también por vía estatal, dando a los virreyes, presidentes y gobernadores facultades para castigar a los «blasfemos, hechiceros, alcahuetes, amancebados y los demás pecados públicos que pudieren causar escándalo» (L. III, t. III, ley 25).

El acusado carácter oficial que tiene la contención del pecado encuentra su explicación en la responsabilidad de los príncipes por los pecados de sus súbditos y en la imposibilidad de disociar en la mente de los monarcas al cristiano del buen gobernante en un reino cristiano.

La orden dada por el legislador a los virreyes, audiencias y gobernadores para que se esfuercen en la «reformación de los vicios y pecados públicos» se hace extensiva a la jerarquía eclesiástica para la consecución de un fin que interesa a ambas potestades: «Encargamos a los prelados, que exhorten al pueblo a piedad y devoción, procurando evitar los escándalos y pecados públicos» (L. I, t. I, ley 24).

Llama la atención la ley 25 (título I, libro I), que prohíbe jurar el nombre de Dios en vano por el rigor exigido a los poderes públicos en su cumplimiento y, en especial, por la ideología subyacente:

> En el Consejo de Cámara y Junta de Guerra de Indias no se nos pueda proponer ni consultar para ningún oficio político ni militar persona que esté notada deste pecado; porque nuestro ánimo no es ha-

cer merced ni servirnos en ninguna ocupación de los que faltaren o contravinieren a este mandamiento, y expresamente declaramos que junto con perder nuestra gracia, incurre en nuestra indignación (L. I, t. I, ley 25).

Entre los elementos religiosos que fundamentan la estructura política del Estado de las Indias destaca, asimismo, el principio cristiano de la igualdad esencial de las razas. La legislación indiana, fiel receptora de los valores aportados al mundo moderno por el cristianismo, no podía desatender esta llamada en pro de la igualdad.

Las leyes compelen a los prelados a que pongan el mismo particular cuidado en la evangelización e instrucción de esclavos, negros y mulatos que en la conversión y doctrina de los indios (L. I, t. I, ley 13), e insisten en que no se les haga trabajar los días de precepto para que puedan cumplir con sus obligaciones de cristianos (L. I, t. I, ley 17).

La concordancia de esta ley con las prescripciones del III Concilio Mexicano (II, II, 9) y con las del III Concilio Limense (Act. 4, Cap. 9) manifiestan la armonía existente entre los preceptos de la Iglesia indiana y los principios del poder político.

Por otra parte, el respeto de los monarcas hacia las costumbres de los indígenas, que no fueran en contra de los principios religiosos del Estado (L. I, t. I, ley 18), y su afán por proteger y elevar al indio en contra de la falsa opinión sostenida a principios del siglo XVI sobre su irracionalidad e incapacidad para recibir la fe católica, les mueven a encargar a los prelados «que provean en su Diócesis lo conveniente para que se administre a los indios que tuvieren capacidad el Santísimo Sacramento de la Eucaristía» (L. I, t. I, ley 19).

En ésta, como en muchas otras prescripciones de carácter disciplinario, el legislador no crea ley, sino que sanciona un mandato apostólico preexistente.

La bula *Altitudo divini consilii*, concedida para las Indias por Paulo III el 9 de junio de 1537, declarando que tanto los indios como las gentes que vinieren a noticia de los cristianos, aunque estuviesen fuera de la fe de Cristo, no debían ser privados de su libertad, ni del dominio de sus bienes, ni reducidos a servidumbre, incidió positivamente en el trato que el poder confirió al indígena.

El eco de este mandato apostólico persiste en todo el cuerpo de la Recopilación pero, pese a ello, la esclavitud aparece justificada en razón de su eficacia política

> los vecinos de las Islas de Barlovento para hacer guerra a los indios caribes, que les van a infestar con mano armada, y comen carne humana... pueden hacer sus esclavos a los que cautivaren, con que no sean menores de catorce años, ni mugeres de cualquier edad (L. VI, t. II, ley 13),

o de su carácter coactivo. En este último sentido se la considera el remedio más eficaz en la lucha contra los mahometanos (L. VI, t. II, ley 12).

Las dificultades que encuentra el legislador al intentar aplicar el concepto de libertad cristiana, patentes en todo el cuerpo de leyes, proceden fundamentalmente de su confusión entre los fines religiosos y los políticos. Si bien teóricamente se distinguen la Iglesia y el Estado, en la práctica resultan inseparables.

El sistema patronal

El tema del Patronato es clásico en la bibliografía jurídica indiana. Sin embargo, sólo recientemente han acometido algunos pocos autores la tarea –aún muy en ciernes– de distinguir etapas dentro de la historia eclesiástica de las Indias Occidentales; esta labor de diversificación y clasificación irá permitiendo penetrar mejor cada vez en el análisis de las instituciones singulares; y, por lo que hace al Regio Patronato, es de esperar que estemos en breve –ya comenzamos a estarlo– en condiciones de dejar de considerarlo dentro de un esquema único para los tres siglos comprendidos entre las bulas alejandrinas y los Borbones del siglo XIX.

En esta tarea clasificadora, se hace necesario abordar el estudio del Patronato desde un doble frente: de un lado, el legislativo, de otro, el de la praxis. Cuando se trata de las dos primeras centurias del dominio español de ultramar, tal estudio viene enormemente facilitado –sobre todo en el aspecto legislativo– por la Recopilación de 1680, sin contar los diferentes cedularios anteriores; pero otra es la situación del siglo

XVIII, en el que los repetidos intentos de codificación del Derecho Indiano no llegaron nunca a cuajar en una obra lograda.

La Recopilación nunca fue sustituida y conservó siempre su plena vigencia en la América anterior a la independencia; sin embargo, y en relación con el gran interés del siglo XVIII por los temas canónicos, así como por el sistema patronal consagrado en el Concordato de 1753, la decisión de Carlos III de instituir una junta que revisara la codificación del derecho indiano, y la exclusiva dedicación de ésta a la codificación de la materia eclesiástica, prestaron nuevo motivo para que la institución patronal fuera objeto de una atención y un desarrollo especiales.

El trabajo de la llamada «Junta para la corrección de las leyes de Indias» consistió fundamentalmente en la redacción de un proyecto de libro I de la Recopilación, que sustituyese al que con el mismo número se destinaba en la de 1680 a las materias eclesiásticas. Carlos III fue movido a ordenar tal obra por

> el deseo de dotar a América de un nuevo cuerpo de leyes que recogiese en sus preceptos las disposiciones recopiladas, aún vigentes; las Cédulas, Decretos, Órdenes y Breves dictados con posterioridad a 1680 que regulaban aspectos de la vida jurídica surgidos después de promulgarse el antiguo Código, y las normas solucionadoras de los problemas en el presente planteados; es decir, formar una compilación de las leyes dictadas por la dinastía borbónica que sustituyese a la Recopilación vetusta de los Austrias (Muro Orejón).

La junta –como acabamos de indicar– no llegó a realizar toda la labor para la que fue creada, sino que no pasó del libro I de la Recopilación proyectada. Una de las causas que motivaron esto fue el detenimiento con que hubieron de ser examinadas las materias eclesiásticas, consumiéndose en ellas los catorce años de existencia de la junta carolina, dedicados los cuatro primeros a la redacción de un primer proyecto por parte de don Juan Crisóstomo de Ansótegui, y los restantes al examen de este proyecto por la junta hasta el envío del libro I del nuevo Código de Leyes al rey. Tal libro I, que nunca llegó a entrar en vigor, recogía la abundante legislación borbónica que, a lo largo de todo el XVIII, había venido a incorporarse de hecho a las leyes recopiladas en 1680; el historiador encuentra en él la misma utilidad que en

un cedulario de iniciativa privada, con la gran ventaja de su excelente técnica, su notable sistemática y su esfuerzo por concordar las discordancias. El nuevo Código es, en efecto, una compilación de toda la legislación borbónica sobre el gobierno eclesiástico de América; prácticamente, ninguna de las leyes dictadas en esta materia por los monarcas del siglo XVIII dejó de ser tenida en cuenta, recogiéndose muchas de ellas literalmente, y habiendo otras experimentado variaciones que con frecuencia se anotan y señalan por los propios compiladores.

Una obra así invita ciertamente a tomarla también como fuente para el análisis de la diferentes instituciones canónicas en las Indias Occidentales. Sus normas aparecen en el texto con referencia a la Recopilación de los Austrias, siempre que la relación interna existe: la visión de conjunto de la legislación del XVI y XVII de un lado, y el detalle de las innovaciones que en ella introduce el XVIII, si no saltan a la vista, se hacen patentes para el historiador del derecho que entra en el estudio de los textos con la preocupación de descubrirlas. Incluso, no existiendo para el siglo XVIII otra compilación del derecho indiano, sino el Cedulario de Manuel José de Ayala, ampliamente utilizado como fuente del Nuevo Código, y el Nuevo Código mismo, no existe mejor material que el que vamos a utilizar para la investigación de las instituciones jurídico-canónicas de la época, de modo que la Recopilación y el Código carolino resultan fuentes complementarias y excepcionalmente ligadas entre sí, sirviendo aquélla de base fundamental de la legislación indiana, y éste de elemento corrector, que contrasta a la Recopilación con la experiencia de medio siglo de aplicación de sus textos y la completa con las normas dictadas con posterioridad a 1682.

El Patronato Regio, al que la Recopilación de Carlos II dedicó su título VI del libro I, es objeto del título II del código borbónico. Desde un punto de vista sistemático, este cambio del orden de los títulos parece acertado. En la Recopilación, el título I se ocupa de «La Santa Fe Católica»; el II «De las iglesias catedrales y parroquiales, y de sus erecciones y fundaciones»; el III «De los monasterios de religiosos y religiosas, hospicios y recogimiento de huérfanos»; el IV, «De los hospitales y cofradías»; el V, «De la inmunidad de las iglesias y monasterios»; el VI, «Del patronazgo real de las Indias», seguido a su vez de un VII, «De los arzobispos, obispos y visitadores eclesiásticos», etc. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que las materias reguladas en los títulos II, III, IV y V tienen una directa relación con el propio Patro-

nato, de manera que la concepción que se tenga de éste por parte del legislador condiciona notoriamente la erección o fundación de lugares píos o la jurisdicción sobre monasterios, etc.; tan es así que la ley I del título II de la Recopilación, antes de entrar a disponer «que los virreyes, presidentes y gobernadores informen sobre las iglesias fundadas en las Indias y de las que conviene fundar para la doctrina y conversión de los naturales» (según el tenor de su rúbrica), justifica la existencia misma del poder real para legislar en tal campo mediante una afirmación del Patronato de los reyes de España sobre «todas las iglesias metropolitanas, colegiales, abaciales y todos los demás lugares píos, arzobispados, obispados, abadías, prebendas, beneficios y oficios eclesiásticos».

Ante tal texto, y cuando aún estamos en el título II y al Patronato no se destinará sino el VI, hay que entender que la Recopilación utiliza en la rúbrica del título VI del libro I un sentido estricto de la palabra Patronato: es decir, coexisten el genérico término «Patronato» –de difícil definición y calificación como veremos más adelante– que faculta a los reyes para dictar tantas disposiciones como aparecen en los varios títulos del libro I, y la voz «Patronato» de la rúbrica general del título VI, que se concreta en todas y solas las facultades que en orden a la provisión de cargos y dignidades eclesiásticas contiene dicho título.

Por supuesto que del texto de la Recopilación de Carlos II no brota de modo tan simple lo antedicho, pues la materia es más compleja y difícil; pero insistimos en el ejemplo elegido, aun agrandando su significado con el propósito de marcar la diferencia con el Código del XVIII, en el que la claridad de los conceptos y la propiedad de su uso han ganado lo bastante para permitirnos, como veremos, fijar los cambios operados en la institución, en el terreno doctrinal, con el paso de un siglo y de una dinastía.

Si Juan Crisóstomo de Ansótegui había respetado el orden de los títulos de la Recopilación, el Nuevo Código adoptó una sistemática diferente. Después del título I, «De la Santa Fe Católica», los siguientes se ven notablemente alterados con relación a los modelos anteriores: el II trata «Del Patronato Real» (VI de la Recopilación); el III, «De las Bulas y Breves Apostólicos» (IX); el IV, «De los arzobispos y obispos y visitadores eclesiásticos» (VII); el V, «De las iglesias catedrales y parroquiales y de sus erecciones» (II); etc. El Patronato aparece, en consecuencia, como la institución que ocupa la clave del arco de la legisla-

ción eclesiástica, y en él –definido y proclamado al comienzo mismo de la compilación– descansan las leyes que regulan tantos otros aspectos de la vida religiosa de las Indias, además de las destinadas concretamente a ordenar las provisiones de oficios eclesiásticos, que como materia directamente patronal y base de las demás actuaciones del poder regio se insertan en el propio título «Del Patronato». Así, cuando el Nuevo Código conserve, en la ley I de su título V, aquella norma que en la Recopilación era la I del título II, y que arriba hemos referido, insistirá en la posesión de un Patronato que ya una ley precedente reconoció y aseguró, justificando todas las referencias posteriores que sea preciso hacer por exigencias de la materia normativizada. Sistemática más clara, que refleja un propósito y responde a un criterio; tal vez el propósito y el criterio de extender el Patronato más allá de sus límites canónicos, en lo que reside el nervio del problema que nos ocupa.

Es cierto que los reyes de los siglos XVI y XVII no se limitaron al ejercicio estricto de los poderes que les concedía el derecho de Patronato –otorgado para las Indias por la bula *Universalis Ecclesiae* de 28 de julio de 1508– tal como los hubiera interpretado un canonista de curia, y que por tanto los Borbones no tuvieron ocasión de extralimitarse en un terreno en el que los Austrias hubieran respetado al pie de la letra el Derecho Canónico. De ser así, nuestro trabajo resultaría demasiado sencillo. La evolución del concepto de Patronato responde a realidades más complejas:

> el Real Patronato Indiano –escribe el profesor Giménez Fernández– fue, durante el siglo XVI, bajo el influjo de Soto y Vitoria y según la genial concepción de Juan de Ovando (1570), una institución jurídico-eclesiástica, por la que las autoridades de la Iglesia universal, confían a los reyes de Castilla la jurisdicción disciplinar en materias canónicas mixtas de erecciones, provisiones, diezmos y misiones, con obligación de cristianizar y civilizar a los indígenas; lo que, bajo el criterio centralizador de la política de Felipe II a partir de 1580, transformaron los legistas del Consejo de Indias, especialmente Araciel, Solórzano y Frasso en el Regio Vicariato Indiano, institución jurídico-eclesiástica y civil por la que los reyes de España ejercitan en Indias la plena potestad canónica disciplinar con implícita anuencia del pontífice actuando dentro del ámbito fijado en las concesiones de los pontífices y en la legislación conciliar de Indias. Pero ni aun esta am-

plísima jurisdicción bastó a los Borbones españoles imbuidos del absolutismo nacionalista de Luis XIV; y a partir de Fernando VI por sus legistas (Olmeda, Rivadeneyra, Campomanes, Ayala) se inicia la evolución doctrinal que culmina en la reforma de la Iglesia indiana intentada por Campomanes y demás ministros de Carlos III, apoyándose, frente al pontificado y contra la autonomía disciplinar del episcopado y de las órdenes religiosas, en la llamada Regalía Soberana Patronal, institución jurídica meramente civil por la que los reyes españoles borbónicos se arrogan la plena jurisdicción canónica en Indias, como atributo inseparable de su absoluto poder real, fundamentándolo en las doctrinas antipontificias del absolutismo, el hispanismo, y el naturalismo.

Si Giménez Fernández nos habla de tres instituciones distintas que se sustituyen o, mejor, se superponen a lo largo de los tres siglos del dominio español en América, Leturia piensa más bien en una institución que se desarrolla y evoluciona —el Vicariato, del que el Patronato sería un primer estadio— y su discípulo Egaña prefiere hablar de una única institución —siempre el Vicariato—, llevando a sus últimas consecuencias la tesis del maestro.

El examen de la legislación del siglo XVIII sobre el Regio Patronato de Indias puede arrojar luz sobre esta debatida cuestión. En efecto, la Recopilación de 1680, en su ley I del título VI «Del Patronato Real de las Indias», recogiendo dos disposiciones de Felipe II, establece que el derecho de patronazgo pertenece al rey en las Indias y ha de estarle reservado siempre. Pero esta ley no es ya la primera, sino la segunda, en el correspondiente título II del Nuevo Código, que se hace preceder de una ley nueva, en la que se establece que:

> En fuerza de la distinguida calidad que por las Bulas pontificias nos asiste y han exercido nuestros gloriosos predecesores de vicarios y delegados de la Silla Apostólica para el gobierno espiritual de las Indias: es nuestra voluntad que esta especial gracia, que desde el principio de su concesión ha sido constantemente observada se tenga y considere como una de las más preeminentes regalías de nuestra real Corona: y mandamos que como tal se observe, guarde y cumpla en lo sucesivo.

Puesto que esta ley precede a la que declara el Patronato Real, y aparece situada al frente del título del Código que de él se ocupa, debe

ser entendida –atendido también su texto– como una norma propedéutica que preside y explica a las sucesivas. En ella, el Vicariato y la delegación apostólica son definidos como «regalía de la Corona»; sin embargo, el Patronato no aparece calificado como tal en la Recopilación, ya sea en la ley I del título VI, como en la I del título II que también se refiere a él, y los autores del Nuevo Código se limitaron en su título II, ley II, a recoger la ley I, título VI, de la Recopilación, sin alterarla, cuando tantas otras leyes recopiladas pasaron al Nuevo Código sufriendo diversas modificaciones; al proceder así se renunciaba de manera expresa e intencionada a calificar de regalía al Patronato. Mas aun, en todo el resto de este título II del Nuevo Código sobre el Patronato Real, éste continúa sin ser denominado regalía, mientras el conjunto del título está presidido por la solemne declaración del Vicariato-regalía; y deberá tenerse en cuenta que, en este caso, los autores del Nuevo Código han tenido que introducir a propósito el término regalía en el texto de la Real Cédula del 14 de julio de 1765, que recogen e incorporan a la codificación.

Estos datos apoyan la tesis de que los legisladores del XVIII conocen bien las diferencias entre las diversas instituciones jurídicas que juegan en torno a la intervención real en la vida eclesiástica de las Indias. El Patronato se nos aparece como una institución canónica, ampliada, sí, por la praxis regalista, pero sin saltar, al menos en su formulación legal, los límites que le son propios; los excesos en que la legislación incurra han de cargarse entonces a la cuenta del Vicariato y la delegación apostólica, considerados en cambio como regalías inherentes a la Corona, en cuya virtud solamente no posee el rey «la potestad de Orden, de que no son capaces los seculares»; los reyes, en efecto, son llamados «vicedioses» por Álvarez de Abreu, y ello «no sólo en cuanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a infieles, como lo fueron las de las Indias».

El origen de este Patronato, del que aparece en el Nuevo Código, ¿cuál puede ser? A tres fuentes cabe recurrir para determninarlo: a) la ley II del título II, en que el Patronato se declara, y que repite literalmente el texto de la ley I del título VI de la Recopilación; b) la nueva ley I del título II, que recoge, modificándola, la Real Cédula del 14 de julio de 1765; c) el resto de las leyes que integran el referido título II «Del Patronato Real».

Comenzando por a), según la ley I del título VI de la Recopilación, el Patronato pertenece a los reyes, primero, «por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo»: título de conquista; segundo, por haberse «edificado y dotado en él iglesias y monasterios a nuestra costa, y de los señores Reyes Católicos, nuestros antecesores»: título de erección y fundación; tercero, «por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices»: título de concesión. Los tres títulos son canónicos, y si por derecho común cabe fundar en ellos un efectivo derecho de patronato, el título de concesión, en cuanto constituya derecho particular, puede ampliar las facultades otorgadas al beneficiario. Por lo que hace a las Indias, todos los autores consideran que la base fundamental del Patronato Regio fue la bula *Universalis Ecclesiae* de Julio II; lo esencial de las facultades que allí se otorgan lo resume Gómez Hoyos señalando que consisten en «1) la necesidad de consentimiento del patrono para construir alguna iglesia grande, 2) el derecho de patronato y de presentación de personas aptas para todos los beneficios, mayores y menores, religiosos y seculares».

Hemos indicado antes, junto a la ley II del título II, también la I del mismo título, de un lado, y las restantes leyes (siempre del título II), de otro, como otras fuentes del Patronato Regio según el Nuevo Código. Entre estas restantes leyes, encontramos referencias de interés en dos de ellas, la III y la LXVIII. Esta última, que repite el texto de la XLIX de la Recopilación, añade un nuevo origen del Derecho de Patronato:

> Porque nos pertenece el Patronazgo y presentación de todos los Arzobispados, Obispados, dignidades, prebendas, curatos y doctrinas, y los demás beneficios y oficios eclesiásticos... hemos entendido que algunos religiosos y clérigos se han querido y pretendido introducir en los curatos y doctrinas de hecho y contra derecho, y en perjuicio de nuestro Real Patronazgo, concesiones apostólicas y costumbre inmemorial.

Releyendo con atención este texto, se observará que, como en algún otro caso ya hemos señalado, el término Patronato se utiliza con dos sentidos distintos. Primeramente, el Patronazgo es el derecho normal de Patronato o presentación, institución canónica en que se apoya la norma legislativa; más adelante, el Patronazgo figura junto a la concesión papal y la costumbre inmemorial como tres realidades individua-

lizadas; si no se quiere acusar de grave imprecisión a la norma legal, el Patronazgo, lo serán ahora las leyes reales que regulan el Derecho de Patronato, que juega aquí junto a las concesiones pontificias y a la costumbre inmemorial, fuentes del Patronato mismo. Interpretación avalada por otros textos, como el de la ley XXVI del Nuevo Código (IX de la Recopilación) y el propio tenor de la ley LXVIII (XLIX de la Recopilación), cuando ambas disponen que se observen el Concilio Tridentino y el Real Patronato como normas que rigen determinadas materias, debiéndose traducir entonces Patronazgo Real por leyes que regulan su ejercicio. Y, abundando en la misma idea, los juristas del XVIII recogen esa llamada a la costumbre del reino como fuente de los derechos patronales.

Y, por lo que hace a la ley III del título II del Nuevo Código, redactada sobre una de Carlos III de 11 de julio de 1772, encontramos allí un nuevo y curioso título de adquisición por la Corona de derechos patronales:

> Declaramos y es nuestra voluntad que los Patronatos de capellanía y otras obras pías que pertenecían al Cuerpo de Colegios y Casas de la Compañía nombrada de Jesús y a su nombre estaban exerciendo los rectores, superiores y otros regulares de la misma Orden que se han extinguido, se exerzan en adelante en nuestras Indias por nuestros virreyes y demás respectivos Vicepatronos en nuestro real nombre como propios y privativos de la Corona.

Para entender este texto, ha de tenerse en cuenta que, por la ley I del título VI de la Recopilación, había ordenado Felipe II

> que este derecho de Patronato de las Indias, único e In solidum, siempre sea reservado a Nos y a nuestra Real Corona, y no pueda salir de ella en todo ni en parte, y por gracia, merced, privilegio, o cualquiera otra disposición que Nos o los reyes, nuestros sucesores, hiciéremos y concediéremos, no sea visto que concedemos derecho de Patronazgo a persona alguna, iglesia ni monasterio,

estableciéndose luego las penas para los infractores; prohibición que de modo aún más tajante reitera la ley XLIX del mismo título (Felipe IV, a 6 de noviembre de 1655). Si con posterioridad, y pese a la vigencia de estas leyes, Carlos III reconoce que a los jesuitas pertenecía algún

derecho patronal, ha de entenderse que les ha sido concedido por la Corona contra la expresa prohibición, penada con la nulidad de los actos contrarios, establecida por la Recopilación, o bien que lo poseen por algún título legítimo de adquisición; y, en este caso, la norma que, como hemos visto, lo hace pasar a la Corona después de extinguida la Compañía, nos pone en contacto con un último título de adquisición del Patronato, propio de la legislación del XVIII.

Se nos aparece así el Patronato como una institución de origen complejo, nacida –según las indicaciones explícitas del Nuevo Código– de fuentes no sólo distintas, sino aun a veces contradictorias entre sí, lo que debe anotarse como una de sus características: si los legistas del XVIII conocían la diferencia entre Regalía, Vicariato y Patronato –lo que ha quedado claro–, no eran en cambio precisos a la hora de tipificar una de estas figuras jurídicas, la que ahora nos ocupa.

Impresión –o seguridad– que se acrecienta si nos fijamos en la tercera fuente del Patronato a tenor del Nuevo Código: el Vicariato-regalía establecido por la ley I del título II. Hemos dicho líneas arriba, en efecto, que esta ley cumplía una función propedéutica con relación a las que la siguen, y advertíamos también que el texto de Carlos III fue modificado, al insertarlo en el Código, para robustecer el sentido regalista de la delegación vicarial. La nota esencial de la regalía, lo que la caracteriza sobre todo, es el ser algo inherente a quien la posee: en concreto, algo propio del poder real, por su propia naturaleza, algo por tanto irrenunciable e imprescriptible, como atributo de la soberanía; «atributo inseparable de su absoluto poder real», vimos que la llamaba Giménez Fernández, «derecho inherente de la soberanía». En este sentido, el Patronato no puede definirse –en el rigor de los términos– como una regalía; pero la inserción de esta ley I al frente del título «Del Patronato Real», y la interpretación claramente extensiva que todo el título hace del Patronato más allá de sus límites marcados por la bula de Julio II, nos obligan a concluir que las facultades patronales quedan de tal modo comprendidas en las vicariales, que las ejerce el rey, además de por los títulos que ya quedaron reseñados, por uno nuevo más decisivo: el título vicarial, en virtud de la regalía por la que es vicario de la Santa Sede para el gobierno espiritual de las Indias. Pues no hay duda de que tales facultades patronales quedan dentro de ese poder real del que sólo queda fuera la potestad de orden, según la Real Cédula de 14 de julio de 1765 ya citada; es decir, dentro del ca-

rácter de «Vicarios y Delegados de la Silla Apostólica» de que habla la ley I del título II del Nuevo Código.

Llama, sin embargo, nuestra atención que, aun proclamando la ley I citada que el Vicariato es una regalía de la Corona —lo que equivaldría a afirmar que lo posee el rey sin concesión de nadie—, advierta que los monarcas lo poseen «por Bulas pontificias»; e, igualmente, la Real Cédula del 14 de julio de 1765 afirma «la distinguida calidad que por la bula de Alejandro VI me asiste de vicario y delegado». Y hay más: del mismo modo se expresan los autores, entre otros Rivadeneyra, el principal teórico del Patronato indiano, según el cual «son nuestros Reyes Delegados de la Sede Apostólica por la bula de Alexandro VI que comienza *Inter caetera*»; y asimismo el primer marqués de la Regalía, Antonio Álvarez de Abreu:

> la confirmación —escribe— de todo lo referido en orden a que no repugna el que en un príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica, la podemos tomar de nuestros propios derechos: pues en virtud de especiales concesiones, indultos y privilegios apostólicos están cometidas y encargadas a nuestros reyes en las Indias, sin limitación alguna... todas las veces, y autoridad de Su Santidad, y como Delegados de la Silla Apostólica, y sus Vicarios Generales, constituidos por la Bula Alexandrina del año 1493.

Tales textos a nadie dejarán de sorprender doblemente: tanto por el empeño en fundar en un título de concesión papal lo que como regalía es inherente a la soberanía, como por referirse de manera tan decidida y exclusiva a la bula *Inter caetera* de Alejandro VI, toda vez que la lectura de ambas *Inter caetera* de aquel papa de ningún modo descubre las tan extensas y taxativas facultades reales.

Tampoco los legistas del xviii cometieron el error de ignorar este punto débil de su postura. El propio Álvarez de Abreu descubre sus dudas sobre el origen papal del Vicariato, cuando escribe que

> esta autoridad del Vicariato concedida a nuestros reyes por la santidad de Alejandro VI para la conversión de los indios, y establecimiento de la iglesia en esta su nueva República, se mirará sin reparo, si consideramos que mucho antes que este pontífice les diese este título tenían por divino instituto el venerado carácter de Vice-Dioses en la tierra.

Y en cuanto a los autores del Nuevo Código, alimentaban la misma duda sobre el verdadero valor del título de concesión, cuando en las actas de las reuniones de la junta codificadora nos ha quedado registrada la opinión de que «el Rescripto mencionado de Alexandro VI no está tan claro que en él se pueda fundar esta prerrogativa»; pese a lo cual ya hemos visto que en la ley I del título II se concluyó por recurrir al título de concesión, si bien bajo la indeterminada fórmula de «por Bulas pontificias», sin precisar a cuáles quiere hacerse referencia.

Esta confusa mezcla de pareceres encontrados nos revela la honda contradicción que se agita en el fondo de la problemática dieciochesca del regalismo: los herederos de los grandes regalistas del XVIII –de Solórzano y Frasso– buscan apoyo en los títulos de concesión papal que durante dos siglos prolongaron en América, paradójicamente, el hierocratismo medieval como base de un auténtico cesaropapismo; y las leyes repiten las viejas fórmulas de la Recopilación que datan de Carlos V y Felipe II. A la vez, esos mismos autores luchan por borrar la dependencia en lo eclesiástico del poder real con relación a la autoridad pontificia –no otra cosa es el Regalismo–; y los que redactan las nuevas leyes remiendan las antiguas alusiones a las regalías allí mismo donde se citaban y se siguen citando las bulas papales. Así se da lugar, en el afán de no renunciar a títulos tradicionales a la vez que se enriquecen con otros nuevos –bulas, regalías mayestáticas–, a esa contradicción de raíz, que impidió en definitiva que llegase el Regalismo español a dar paso a una ruptura más profunda entre la Iglesia y el Estado, como la que había de terminar por producirse, partiendo de presupuestos semejantes, en otros países europeos.

Moviéndose en tan confuso marco, el Patronato demostró siempre poseer un carácter especialmente refractario al confusionismo. Lo hemos visto basado también en títulos regalistas, o hablando con más propiedad, considerado como simple parte de unas facultades más amplias, las vicariales, que lo engloban tanto por razón de tiempo (el Vicariato o es regalía originaria, o se atribuye a bulas anteriores a la patronal de 1508, que habría venido a otorgar al rey derechos ya poseídos por él) como por razón de su contenido. Pero ninguna ley del siglo XVIII, de las que se ocupan del Patronato, considera a éste de manera expresa sino como institución canónica, de la que se ofrece una interpretación extensiva. Una institución canónica se resiste a vivir en un medio en que el Estado sea la fuente de todo derecho: he aquí una

nueva contradicción de nuestra legislación eclesiástica del XVIII, en la cual el Patronato se mantuvo como figura jurídica autónoma, pese a tantos motivos que concurrían en contrario.

No dejaban de darse también varias razones en favor de su pervivencia como tal figura jurídica autónoma; mencionaremos dos de ellas. Una, la apuntada –al referirnos al Vicariato– de la persistente tendencia del Nuevo Código a no separarse de la Recopilación en la expresión textual de las normas codificadas; otra, la relación con Roma a la que los Reyes estaban obligados precisamente en el terreno del Patronato. La Corona, en efecto, podía erigir iglesias, conceder ayudas económicas, percibir dinero, autorizar el viaje de los religiosos... sin contar para nada con los Papas, pero no podía, en cambio, nombrar directamente a los obispos. Poseía un derecho universal de presentación en cuya virtud elegía sin cortapisas a la persona que había de ocupar cada sede: e, incluso, consiguió introducir la praxis de que las sedes vacantes fuesen gobernadas por la persona presentada para ellas, sin esperar a que llegasen las bulas papales con el nombramiento. El Papa designaría, por supuesto, al presentado; pero hasta que lo hiciese la sede continuaba vacante. La intervención papal era imprescindible. Realidad esta que había de impedir, en punto tan capital, que los Reyes pudiesen prescindir de Roma; y ese punto era precisamente lo que se ha considerado siempre en el Derecho Canónico contenido fundamental del Derecho de Patronato.

El título II del Nuevo Código, «Del Patronato Real», resulta ser en consecuencia –después de su inicial problemática en torno a la naturaleza misma del derecho patronal– un armónico conjunto de la legislación austria y borbónica sobre el ejercicio de las facultades reales en torno a la presentación y provisión de los beneficios eclesiásticos en Indias. Tal conjunto de leyes responde en su sistemática interna a un plan que se desarrolla según este esquema:

1) Afirmación del derecho del monarca a gobernar en lo eclesiástico las Indias en virtud de sus facultades de vicario y delegado de la silla apostólica;

2) Declaración del Patronato, como institución jurídica a la que se señala un origen y un contenido propios;

3) Una serie de leyes que, seguidamente, desarrollan y regulan el ejercicio del derecho patronal:

a) Erección y fundación de iglesias, como primer presupuesto para el ejercicio del Patronato, ya que éste, dada su naturaleza jurídico-canónica, nace de tales erecciones y fundaciones;

b) Concretado el derecho patronal –que la Corona posee *in genere* sobre la iglesia erigida–, se ordena que tal derecho no salga ya nunca de la misma Corona y le quede encomendada la resolución de cuantas dudas puedan presentarse sobre el uso del derecho, mandándose que todos respeten esta facultad real;

c) Normas que regulan en particular la provisión patronal de los beneficios mayores;

d) Normas para que las personas presentadas por el rey al papa a fin de que se las designe para el gobierno de una sede entren a gobernar ya desde la presentación y mientras se esperan las bulas de nombramiento;

e) Normas que regulan la provisión de los beneficios menores;

f) *Idem* para las doctrinas y curatos.

El esquema mismo que presentamos dibuja los contornos del Patronato indiano como institución canónica; el contenido de las leyes que lo establecen resulta, sin embargo, no poco extensivo en relación con las normas canónicas que entonces constituían el derecho común de la Iglesia. Las normas patronales indianas, pues, desde este nuevo punto de vista, nos plantean un doble interrogante: 1.º) ¿constituyen un derecho particular legítimo por su contenido, visto cuánto exceden del derecho común?; 2.º) ¿lo constituyen por su origen, visto que aparecen dictadas por los reyes en virtud de unas facultades no ya patronales (canónicas), sino vicariales?

Comencemos por la segunda pregunta. Si el Patronato es institución eclesiástica, sólo el legislador eclesiástico es competente para normativizarlo. Y, entonces, las normas de procedencia regia, ¿cómo han de entenderse como válidas? Caben estas hipótesis al respecto: a) porque provienen del rey en virtud de sus facultades vicariales; b) porque la Santa Sede, explícitamente o de modo implícito, incluyó en la concesión patronal la facultad de dictar las normas necesarias para el ejercicio del derecho concedido; c) porque se trata de una praxis regalista inicialmente *contra legem canonicam* pero legitimada por vía de prescripción, costumbre, etcétera.

La tesis a) fue la de la doctrina oficial de los legistas áulicos del XVIII; en ella radica también la principal diferencia que distingue a la

legislación patronal de los Austrias de la de los Borbones, pues —como ya sabemos— la más notable innovación del título II del Nuevo Código en relación con el VI del libro I de la Recopilación es la ya varias veces citada ley I nueva, que sobre la base de la Real Cédula del 14 de agosto de 1665 pretende convertir en ley codificada de los Reinos de Indias la doctrina del Vicariato.

La tesis b) fue la de los legistas del XVII, en lo que se considera interpretación extensiva de las concesiones de Alejandro VI y Julio II en orden a la recién descubierta América, es decir, se trataría de la paulatina ampliación de las facultades patronales hasta hacerse vicariales que, en frase citada anteriormente, describe Giménez Fernández como el ejercicio en Indias de «la plena potestad canónica disciplinar con implícita anuencia del Pontífice, actuando dentro del ámbito fijado en las concesiones de los Pontífices y en la legislación conciliar de Indias». Durante el XVIII, esta doctrina decae, pues o se mantiene la tesis de la concesión del Vicariato —y entonces la del Patronato se hace subsidiaria de la otra más amplia—, o se piensa que el Vicariato lo poseen los reyes por virtud de su propia soberanía —regalismo extremo—, en cuyo caso de ningún modo se requiere una anuencia implícita de Roma que permita la transformación del Patronato en Vicariato.

La tesis c) ha sido presentada de diferentes maneras por los autores modernos que la han asumido. Gutiérrez de Arce, que se ha inclinado particularmente en esta dirección, estima que

> la nota esencial del Patronato Indiano la constituye el ejercicio por los reyes españoles de una potestad de régimen similar y parcialmente sustitutoria de la pontificia en numerosas materias disciplinares en relación con la Iglesia indiana en sus dos aspectos disciplinar y jerárquico; autoridad que se presenta teóricamente como delegada, salvo en algunas ocasiones de motivación regalista, pero siempre procedente de hecho de la voluntad exclusiva del monarca, en cuyo nombre se ejerce.

Para este autor, las razones que motivan este régimen canónico de las Indias son, a un tiempo, las dificultades que la Santa Sede encontraba para impulsar directamente la evangelización de América, y las preocupaciones europeas que absorben la atención de Roma y le impiden prestar demasiada atención a un mundo alejado del que los Reyes de España poseen el absoluto control.

> Por todo ello —dice—, unido a circunstancias concomitantes de diversa índole, no es de extrañar que se arbitraran fórmulas dotadas de la suficiente agilidad para lograr, salvados los principios disciplinarios reglados por el derecho divino, y con la dispensa necesaria de las normas impeditivas del derecho humano eclesiástico, la presencia en Indias de una actividad reglamentaria de carácter extraordinario que, sacrificando prejuicios legales superables, se pusiera al servicio de una expansión del dogma y la moral cristiana a territorios y personas que se ofrecían a la labor apostólica de la Iglesia como campo propicio a su asimilación.
>
> No es de extrañar, pues, que en todo o en parte las circunstancias aludidas influyeran en la concesión o confirmación de facultades delegadas por la Sede Apostólica en los Reyes de España en orden a posibilitar la conversión del nuevo continente, o, a lo menos, que coadyuvaran a no oponerse abiertamente al ejercicio por nuestros gobernantes del siglo XVI y del XVII de funciones reglamentarias en la organización de la Iglesia indiana, interpretando extensivamente delegaciones expresas.

No era, pues, tan sólo que el Patronato indiano apareciese apoyado originariamente en títulos canónicos; era que en su interpretación extensiva los reyes aparecían en muchas ocasiones obrando de toda buena fe, manifestando lo que Gutiérrez de Arce llama

> su aparente deseo de respetar los límites auténticos del Regio Patronato al acudir constantemente a Roma con reiteradas peticiones y elevaciones de problemas en aquellas cuestiones en las que se estimaban incompetentes, lo que implicaba al parecer una absoluta buena fe y la posesión de la jurisdicción legada suficiente en los casos normales en que intervenían sin creerse obligados a consultar con la Santa Sede.

Era, también, que

> habiéndose indicado como necesaria condición para la validez aparente de la práctica regia, considerada como forma de interpretación auténtica, la ausencia de censura pontificia para tal praxis, procede insistir ahora sobre el extremo de que las actividades político-religiosas de los reyes eran notorias para la Iglesia, a veces en su gestación y casi siempre en su realización; finalmente —concluye esta parte de su argumentación este autor— se dio una realidad trascendente: la Sede

> Apostólica no formuló protesta directa y expresa ante el episcopado contra la actividad político-religiosa de los monarcas hispanos, que, como hemos indicado, le era perfectamente conocida. Y al sentar esta afirmación nos referimos concretamente a la actuación legislativa, ejecutiva y judicial que los reyes desarrollaban. Es más, se afirma que en diversas ocasiones fue objeto de expresa aprobación por la Santa Sede la actuación de los monarcas en Indias, e incluso excitado su celo en la dirección de la actividad episcopal. Es, pues, innegable que los obispos y los fieles de Indias hubieron de tener, con criterio cuando menos de probabilidad positiva, por auténtica, correcta, fiel, intérprete de las materias eclesiásticas comprendidas en los títulos de concesión del Regio Patronato Indiano, a la práctica legislativa, ejecutiva y judicial de los monarcas españoles en cuestiones disciplinarias de la Iglesia en Indias. Y es por tanto también evidente que tal suposición, o al menos duda positiva, excusaba al episcopado de urgir el cumplimiento de las normas canónicas universales contrarias y les facultaba en conciencia para acatar las disposiciones y resoluciones regias.

En este mismo sentido, afirma Ayala Delgado que «se ha dicho que las intromisiones del poder del Estado fueron realizadas con anuencia implícita de la Santa Sede derivada de su silencio. Indudablemente fue así». Tal es también la opinión de Gómez Hoyos, y yo mismo he escrito que en Roma hubo de crearse una conciencia de que la Iglesia indiana estaba legítimamente dirigida por los reyes españoles, en virtud de poderes concedidos expresa y tácitamente por los romanos pontífices; de no ser así —y ya que tampoco los poquísimos casos contrarios anulan la regla general— no tendría sentido el ejercicio por parte de los papas y la curia de determinadas funciones de gobierno eclesiástico cara a las Indias, en materias de su exclusiva competencia y siempre a requerimiento del gobierno español.

No hay duda de la fuerza de toda esta tesis, tal como ha quedado expuesta; el criterio mantenido en ella se abona, como indicábamos al enunciarla, por el vigor que tienen en derecho el silencio del superior, la costumbre y el paso del tiempo, que llegan no sólo a consolidar una interpretación de la norma, sino a introducir normas nuevas, lo que para el caso del Patronato Indiano no ha dejado de ser también recordado por la doctrina.

Ahora bien, dentro del acierto de base que pueda concederse a esta tesis, no dejaremos de advertir que el valor del silencio, y aun de la

aparente aquiescencia de la Santa Sede a la interpretación extensiva creciente de los derechos patronales, ha de interpretarse a tenor de la doctrina jurídica sobre el silencio como fuente de conocimiento de la voluntad del superior, y a la luz de las concretas circunstancias en que aquella aquiescencia se dio. Ayala mismo, que acabamos de ver cómo recurre al silencio de Roma en favor de la aprobación implícita, ha escrito como canonista rebajando notablemente la fuerza autorizante del silencio en la vida jurídica. Y, por su parte, el argumento de Gutiérrez de Arce de que la Santa Sede protestó ante determinados abusos de la Corona, lo que para él –idea que yo mismo he aceptado en otro lugar–

> constituye un exponente de la facultad innegable de la Santa Sede para oponerse a actuaciones extraprivilegiadas, lo cual no hace sino robustecer la interpretación de tolerancia aquiescente que ha de entenderse existente cuando tal censura expresa no se produce,

se basa en unos hechos que pueden significar también que cuando la Santa Sede tuvo ocasión de protestar no dejó de hacerlo: es decir, las posibilidades de una efectiva intervención de Roma en las Indias eran poco menos que un sueño, habiendo de pasar a través del control español cualquier comunicación personal o escrita con América; y ante tal hecho –y visto que los reyes en verdad procuraban la expansión del catolicismo y servían esa causa con medios muy superiores a los que hubiese podido arbitrar la Santa Sede–, los papas optaron por dejar hacer, sin asentir porque no querían y sin evitar porque no podían y reservando las protestas (arma inútil en la práctica y que salvaría los principios al precio de envenenar las relaciones de conjunto con la monarquía española) para casos considerados muy graves, como el del gobierno de las diócesis vacantes por los presentados mediante las cédulas de ruego y encargo, o la condena de los escritos de Solórzano y de varios otros legistas del XVII por parte de la Congregación del Índice.

Estos razonamientos demostrarán al menos lo complejo de la cuestión. Y aún cabe ahondar más en ella con una última precisión: siendo el Patronato una institución canónica existente en el mundo jurídico medieval, cabe que nos remontemos en su historia para advertir de que, inicialmente, sabemos que los reyes y señores erigían iglesias y proveían a quienes las atendían, sistema éste que se encuentra en el origen del asentamiento de las estructuras eclesiásticas en muchos pun-

tos del mundo altomedieval; más tarde, Roma intenta abocar a sí tales nombramientos y lo consigue por la única vía posible: no desposeyendo a los señores de su praxis, sino regulando que la realicen por concesión de Roma. El Patronato nacería así de la aceptación por el derecho canónico papal de una realidad viva. Y así lo podemos ligar con el Patronato indiano: desde el anterior derecho de Patronato de Granada y las Islas Canarias, que había sido concedido a los reyes de España en virtud de los títulos de conquista y fundación, se pasa al Patronato indiano, que tales precedentes e idénticos títulos imponen. El Patronato indiano nace, pues, y es legitimado a la vez, sin que sea posible distinguir qué es antes y qué después, pues sólo los reyes pueden instaurar de hecho sedes episcopales en las tierras nuevas, y el derecho de presentación a las primeras sedes se lo concede la bula de 1508 al crearlas. Y ese mismo Patronato se amplía poco a poco por un juego de concesiones papales y actuaciones reales, de modo que éstas se extienden cada vez más y poseen cada vez menos confirmación escrita, desde la Recopilación hasta el Nuevo Código de Carlos III y Carlos IV, en la base de cuyo definitivo fracaso no hay que desechar que esté el intento que significaba consagrar en una codificación principios regalistas que tenían muy difícil defensa.

El gobierno espiritual

En el estudio de la legislación indiana se observa con frecuencia que las autoridades civiles –Rey, Consejo de Indias, virreyes, gobernadores, audiencias– manejan asuntos de competencia eclesiástica. Es más, todas las disposiciones en materia eclesiástica se consideran como procedentes del monarca:

> Ordenamos y mandamos que todas las leyes en él contenidas se guarden, cumplan y executen como leyes nuestras, según y en la forma dada en la ley que va puesta al principio de esta Recopilación y que solas éstas tengan fuerza de ley y pragmática sanción, en lo que decidieren y determinaren (Rec. L. II, t. I, ley 1).

Concebida la autoridad del monarca como fuente de normas eclesiásticas, ¿qué valor concede el Derecho Canónico a la legislación indiana?

Las medidas reglamentarias del Regio Patronato que fueron objeto de concesión pontificia no son cuestionables. Ahora bien, cuando la intervención papal no aparece se entiende que el rey obra por vía de consecuencia, actuando conforme a derechos más o menos legítimos o abusivos.

La pregunta que historiadores, juristas y canonistas se han hecho con el paso del tiempo, cuestiona la validez canónica de tales medidas sancionadas por cédulas y reales disposiciones.

Algunos autores modernos han intentado dar una respuesta aludiendo a la distinción de normas *secundum ius, contra ius* y *praeter ius* que la Iglesia reconoce.

Las primeras, en realidad, suponen la aceptación de las normas canónicas como leyes del reino. Se trata de cuestiones ya legisladas por la Iglesia, a las que el magistrado civil da más fuerza para su mejor actuación y el apoyo del brazo secular.

Las disposiciones de este tipo fueron muy frecuentes en la época indiana. Cabe señalar la Real Cédula de Felipe II, fechada en Madrid a 12 de julio de 1564, ordenando a todos sus súbditos el cumplimiento de las normas emanadas del Concilio de Trento como si se tratara de leyes civiles.

Otro caso es el de la ley recopilada (I, VIII, 1.ª) dictada por Felipe II en 1570, sobre la concesión otorgada por Pío V para que en Indias los Concilios provinciales pudieran diferirse y celebrarse de doce en doce años:

> y cuando se resolvieren a convocarlos, sea dándonos primero cuenta, para que les advirtamos lo que fuere conveniente y estando conformado y ejecutado lo que por último antecede se hubiere determinado, para cuya ejecución y cumplimiento bastará que los prelados celebren sus sínodos particulares y Nos avisen de los que determinaren.

De hecho, el legislador sanciona un mandato apostólico, pero no por ello abandona su actitud de patrono de la Iglesia indiana reclamando su derecho a estar informado y a examinar las conclusiones obtenidas en Concilio.

La mayor parte de las disposiciones relativas a la celebración de Concilios provinciales y diocesanos refleja la huella de los privilegios patronales.

Los virreyes, presidentes y gobernadores están obligados a asistir en nombre del rey y se les ordena que

> tengan mucho cuidado de procurar la paz y conformidad de los congregados, mirar por lo que toca a la conservación de nuestro Patronazgo, y que nada se execute hasta que habiéndonos avisado y visto por Nos, demos orden para ello (L. I, t. VIII, ley 2).

No obstante, el control ejercido por las autoridades seculares sobre los sínodos diocesanos será más suave que el ejercido sobre los provinciales.

La razón se encuentra en la temática de los mismos. Al tratar los sínodos diocesanos de cuestiones más locales, carecerán de interés a nivel de Estado, aunque ello no obsta para que los virreyes y audiencias «puedan dar provisiones de ruego y encargo para que los prelados de sus distritos visiten sus obispados y se hallen en los Concilios».

¿Las Cédulas Reales llamadas «de ruego y encargo», sobre cuestiones eclesiásticas y espirituales, dirigidas a religiosos y seculares en Indias, les obligaban en conciencia o gozaban los eclesiásticos de libertad de actuación?

Los autores disienten respecto a su valoración canónica. Para algunos estas leyes se daban en virtud de un derecho eclesiástico escrito, o de un derecho consuetudinario, o en virtud del derecho divino y natural cuya ejecución urgía el monarca rogando y exhortando. A principios del siglo XIX, un ardoroso regalista franciscano defendía la validez de todas las leyes del Código indiano dadas en materias eclesiásticas, en base a la teoría de que el rey español no era un simple legislador secular, sino un representante directo de Dios en la tierra: «las leyes emanadas de los reyes de España obligan estrictamente a los americanos españoles a su cumplimiento, por Decreto de Dios, por cuya delegación las dictaron».

Esta doble explicación de las cédulas de «ruego y encargo» en base a una delegación apostólica o divina tiene el inconveniente de valorar todas las leyes que contienen dicha fórmula, incluso aquellas que constituyen un abuso manifiesto.

En realidad, las leyes que iban contra prescripciones del derecho canónico, no podían ser válidas sino por indulto pontificio especial; y

de hecho consta que obispos y religiosos reclamaban cuando veían lesionados sus derechos.

Probablemente fue Gaspar de Villarroel, en su *Govierno eclesiástico pacífico*, quien encontró las fórmulas más templadas para acallar las conciencias de los monarcas. Las invasiones regias de la inmunidad eclesiástica fueron llamadas por él «exhortaciones» y dio por válida la aplicación de la epiqueya para algún caso particular de Real Cédula contraria al derecho eclesiástico y de urgente necesidad ya que «la única razón autorizante de contravenir a los cánones universales radica en la posible inadaptación de los mismos a las circunstancias indianas».

Por otra parte, las leyes indianas que sólo sancionó la autoridad civil, y que podríamos llamar *praeter ius canonicum*, se justificaban desde la perspectiva regia en virtud de la urgencia que había en proveer las grandes necesidades espirituales y del rápido fluir de los acontecimientos en el Nuevo Mundo.

En todos estos casos, los autores concuerdan en que la no oposición de Roma a hechos conocidos por ella pudo darles valor jurídico. El silencio de Roma no es dable interpretarlo como ignorancia. Suficientemente informados de la actuación regia en Indias a través de los nuncios apostólicos residentes en Madrid, la postura de los romanos pontífices debe entenderse en virtud del contexto: paralizar o entorpecer la actividad evangelizadora de los monarcas en Indias, cuando era precisamente la jerarquía eclesiástica indiana la que acudía al rey para que hiciera ejecutar los decretos conciliares, proveyera a necesidades de orden religioso o moral y mediara en sus querellas, no era una respuesta adecuada.

Además, el régimen político-religioso creado en Indias dificultaba en gran medida, sobre todo en cuestiones misionales, las respectivas competencias.

El historiador argentino Cayetano Bruno concluye que

> los compromisos y hechos consumados, que trajo la actitud pasiva de Roma en las normas *praeter ius* manipuladas desembarazadamente en Madrid, fueron, a la postre, de provecho en Indias, cuya evangelización emprendieron los reyes acuciados sobre todo por la papal munificencia.

El poder del rey, institucionalizado por vía legislativa en la Recopilación de 1680, lo convirtió en breve tiempo en la máxima autoridad

de la Iglesia indiana; hasta el punto de ser los monarcas quienes autorizaban con su *nihil obstat* las órdenes de la Santa Sede.

La noción básica de este poder, como bien ha señalado Alcalá Zamora,

> abstenido en lo dogmático, absorbente en lo político, dominante en lo jurisdiccional y jerárquico, es la idea del Patronato o Patronazgo real de las Indias, tema o asunto del título VI del libro I, pero inspirador de todos los demás preceptos de éste.

El sustrato ideológico-jurídico que vertebró toda la organización eclesiástica indiana fue el Derecho de Patronato tal como lo formulara desde Madrid Felipe II el 1.º de junio de 1574:

> Por quanto el derecho de el Patronazgo Eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias, así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las iglesias y monasterios a nuestra costa, y de los señores Reyes Católicos nuestros antecesores, como por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices, de su propio motu, para su conservación y de la justicia que a él tenemos.

El monarca español, al invocar como título propio para el patronazgo el derecho de descubrimiento y conquista, relega en cierto modo a segundo plano la concesión papal. La autoridad pontificia utilizada como fuente de jurisdicción más que de derecho pasará a convertirse en un refuerzo del poder político.

El Patronato puso bajo el control de los monarcas todo lo referente a la construcción de iglesias y templos: «que no se erija, instituya, funde, ni constituya iglesia votiva, ni otro lugar pío ni religioso sin licencia expresa nuestra». El derecho de erigir y fundar y la obligación de dotar todas las iglesias, catedrales y metropolitanas, como patronos de todos los lugares sagrados y religiosos, de prebendas, beneficios y oficios eclesiásticos, tal y como queda constatado en la ley I del título III, les permitió determinar y controlar toda construcción de carácter religioso.

Su celo en la empresa les llevó a exigir, para las peticiones de construcción de monasterios, informes a los prelados y audiencias sobre su necesidad y utilidad, ordenando su demolición en caso de contravención:

y si de hecho, o por disimulación se hicieren, o comenzaren a hacer algunos de estos edificios, sin preceder la dicha calidad, los virreyes, audiencias o gobernadores los hagan demoler, y todo lo reduzcan al estado que antes tenía, sin admitir excusa ni dilación (L. I, t. III, ley 1).

Las autoridades civiles en Indias, virreyes, presidentes y gobernadores fueron por lo general los encargados de ejercer este férreo monopolio. Monopolio que no se limitó estrictamente al cumplimiento de la concesión papal sino que invadió el campo de la jurisdicción eclesiástica, eliminando el poder de los prelados.

Toda una serie de disposiciones minuciosas, contenidas en los títulos II y III del libro I, fueron destinadas a la consecución de este fin: la prohibición a los prelados de Indias de modificar las erecciones de sus iglesias (I, 13; III, 14), el control ejercido por la Corona sobre el uso y disfrute de los bienes de la Iglesia (I, 18, 19, 20; II, 21) así como la denegación del tradicional derecho de asilo, evidencian la primacía del criterio real frente al debilitamiento del poder eclesiástico.

Por otra parte, la obligación de dotar todas las nuevas fundaciones, contraída por los príncipes, condujo a una detallada normativa, en la que el legislador establecía la obligación real al preciso costo de la tercera parte del importe total.

Fue Felipe II, por Real Cédula fechada en Monzón a 28 de agosto de 1552, quien introdujo este importante cambio en su política económica. Si hasta entonces el costo de erección de todas las iglesias, catedrales y parroquiales de españoles e indios había sido sufragado por la Real Hacienda y se había aplicado para su servicio y dote la parte real de los diezmos, a partir de 1552 se llevó a efecto una distribución más igualitaria entre los vecinos del Nuevo Mundo. Encomenderos de indios, indios pertenecientes al arzobispado y obispado y la Real Hacienda debían pagar por «tercias partes» el costo total de las fundaciones realizadas.

Este cambio de actitud respondía fundamentalmente a la existencia de una población más capacitada para absorver el gasto derivado de las futuras fundaciones en pago a los beneficios que obtenía de la Iglesia.

Disposiciones claras y concisas precisaban deberes y obligaciones de las partes implicadas:

que la parte que han de contribuir los vecinos, ha de ser para las iglesias donde reciben los Santos Sacramentos (L. I, t. II, ley 4). Que la tercia parte que se manda dar de la Real Hacienda para la fábrica de las iglesias, se entiende por la primera vez (L. I, t. II, ley 5). Que en las cabeceras de los pueblos de indios se edifiquen iglesias a costa de los tributos (L. I, t. II, ley 6). Que las cantidades procedidas de mercedes en vacantes y novenos se gasten como se ordena (L. I, t. II, ley 17). Que los indios edifiquen casas para los clérigos, y queden anexas a las iglesias (L. I, t. II, ley 19). Que los encomenderos deben proveer lo necesario al culto divino y ornamentos de las iglesias (L. I, t. II, ley 23).

En definitiva, el gobierno de las cosas eclesiásticas aparece legislado en concordancia con las exigencias del poder político. El Estado se introduce en la vida interna de la Iglesia, determinando y fijando las fronteras dentro de las cuales se puede ejecutar la jurisdicción eclesiástica.

El derecho de personas va a aparecer legislado simultáneamente en los mismos términos. De nuevo, será el poder político quien imponga estrictas normas sobre el gobierno de las personas eclesiásticas.

El derecho principal que conlleva la concesión patronal es el de presentación. Se entiende por tal, como es sabido, la designación de clérigo idóneo para el beneficio o iglesia vacante, lo que permitió al poder político determinar quiénes iban a gobernar la iglesia de ultramar.

El presentado por el patrono debía comparecer ante el prelado, que le daba la institución canónica dentro del plazo señalado en la presentación, pero previamente debía emitir un doble juramento: a) de fidelidad al rey y b) de no contravenir al Real Patronato.

En tiempo de los Reyes Católicos los obispos estaban obligados antes de su nombramiento «a jurar solemnemente ante notario público y testigos, no tomar para sí, ni consentir que nadie tomara las alcabalas, tercias reales y demás derechos de la Corona». Con posterioridad, Felipe IV añadió para los obispos de Indias la cláusula de no usurpar el Real Patronato, con la exigencia de que antes que se les dieran las representaciones y ejecutoriales «hagan el juramento solemne por ante escribano público y testigos de no contravenir en tiempo alguno, ni por ninguna manera a nuestro Patronazgo Real, y que le guardarán y complirán en todo y por todo, como en él se contiene».

El interés de los monarcas en que se cumplieran tales medidas se justifica en parte al conocer las funciones políticas que los eclesiásticos

desempeñaban en Indias. Como encargados de la evangelización y responsables de la vida espiritual de los naturales ejercían una amplia influencia política en el gobierno del país.

Pese a la autoridad moral de los prelados, éstos nunca fueron comisionados para interpretar los casos dudosos que el Real Patronazgo suscitaba; Felipe II reservó al Consejo de Indias tal gestión, sometiendo a los prelados a la jurisdicción regia.

Por si acaso no era garantía suficiente el doble juramento y el control ejercido por el Real Consejo, el poder político creó y desarrolló con el paso del tiempo una institución, el «pase regio» o *exequatur*, que cortó definitivamente el camino entre Roma y las iglesias de Indias.

Brevemente esbozado, el *Exequatur* tenía como objetivo el examen y la paralización, en caso de contravención del Real Patronato, de todas las bulas y breves originales despachados por la Santa Sede con destino a Indias.

El título IX del libro I dedicado por su epígrafe a las bulas y breves apostólicos esconde entre líneas el pensamiento de los sucesivos monarcas, con respecto al modo en que el Consejo y las Audiencias debían ejercer el asenso gubernativo.

Así, alegando que convenía al servicio de Dios y para el gobierno eclesiástico y temporal de las Indias, se ordena al Consejo que haga guardar, cumplir y ejecutar las bulas y breves apostólicos,

> si no fuere en derogación, o perjuicio de nuestro Real Patronazgo, privilegios y concesiones apostólicas, que los señores reyes nuestros progenitores, y Nos tenemos de la Sante Sede, y nos pertenecen por derecho y costumbre (L. I, t. IX, ley 1).

El paso clandestino a Indias, desde mediados del siglo XVI, de numerosas bulas y breves sin el trámite oficial, impulsó a Felipe II en 1571 y 1583 a ordenar a las audiencias de ultramar que recogieran todas las bulas y breves originales y las remitieran al Consejo donde fueran examinadas y ejecutadas,

> y teniendo inconveniente, que obligue a suspender su execución, se suplique de ellos para ante nuestro muy Santo Padre, que siendo me-

> jor informado, los mande revocar, y entre tanto provea el Consejo que no se executen, ni se use de ellos (L. I, t. IX, ley 2).

El camino quedaba abierto para que años después, en 1649, Felipe IV ordenase a las autoridades civiles de Indias recoger y no ejecutar «Breves, ni otros despachos, que no vayan pasados por el Consejo, y se remitan a él» (L. I, t. IX, ley 3). Igualmente, los prelados debían colaborar con el Consejo Real de las Indias en el envío de documentos pontificos que no tuvieran el pase regio (L. I, t. VII, ley 35).

El legislador endureció sus criterios y, con el tiempo, el primitivo juramento de fidelidad al Patronato Real (obligatorio para los prelados indianos) conllevó una exigencia de colaboración por su parte en la cobranza de los derechos y rentas reales, así como un compromiso personal de que harían las nominaciones y colaciones a que estaban obligados conforme al Patronato (L. I, t. VII, ley 1).

Por otra parte, los monarcas controlaban y dominaban a los obispos electos que no pasaban a Indias, retirándoles los frutos de sus iglesias hasta que residieran personalmente en ellas (L. I, t. VII, ley 2).

En conjunto, el examen de las disposiciones del título VII del libro I evidencia una clara injerencia del legislador incluso en temas de gobierno espiritual. No contento con señalar los límites de los obispados en Indias, interviene en aconsejar y prescribir a los prelados sobre los sujetos, y requisitos que éstos deben cumplir, antes de darles las órdenes sacras,

> que excusen ordenar tantos clérigos como ordenan, especialmente a mestizos e ilegítimos, y otros defectuosos, y no dispensen en los intersticios, ni consientan en sus Diócesis a los expulsados de las religiones y escandalosos (L. I, t. VII, ley 4).

Tales exigencias tienen su contrapartida en la valoración del elemento religioso como el medio más adecuado para descargar la real conciencia.

Por esta razón, se solicita la ayuda de los prelados para la designación «de los sugetos de mas aprobación, virtud, exemplo, letras y experiencias para el gobierno de las iglesias y oficios y ministerios seculares» (L. I, t. VII, ley 53); se defiende y apoya la jurisdicción eclesiástica frente a las intromisiones de las Audiencias (L. I, t. VII, ley

54); y se complementa económicamente la parte de los diezmos que pertenece a los obispos, cuando éstos no ascienden a la suma de 500.000 maravedíes al año (L. I, t. VII, ley 34).

En descargo de la real conciencia los eclesiásticos debían mantener la disciplina y ejercer el control en el paso a Indias del personal misionero, impidiendo a éstos desempeñar su oficio sin licencia real, y vagar fuera de sus diócesis sin las dimisorias pertinentes (L. I, t. VII, leyes 8 y 10).

En materia de salarios y limosnas, las leyes indianas ordenaron a los prelados que no censuraran a los oficiales reales y encomenderos sobre la paga de los estipendios, pues esa cuestión pertenecía a la jurisdicción real, «porque nuestra voluntad, es, que esto corra por la mano y jurisdicción de nuestros ministros reales» (L. I, t. VII, ley 17). De hecho, el uso de la jurisdicción real se amplió hasta el punto que se impuso a los prelados la obligación de conceder llanamente la absolución a los jueces seculares que hubiesen incurrido en censuras (L. I, t. VII, ley 18).

En suma, los criterios disciplinares que aplicaba el poder político español sobre materias estrictamente eclesiásticas afectaban a los principios constitucionales de la Iglesia. Normas relativas a cómo debía realizarse la visita, al modo de hacer los prelados el inventario de sus bienes, al control de la audiencia sobre el cobro de los servicios prestados por los clérigos (L. I, t. VII, leyes 24-31, 38 y 39, 43), etc., demuestran la pérdida de criterio de la jerarquía indiana. Si a esto se añade que a los arzobispos y obispos no se les consentía venir a España sin licencia expresa del rey, se llega a la conclusión de que los prelados dependían en la práctica más del rey que del papa, incluso en el terreno puramente eclesiástico.

«Puede observarse —comenta Ayala— cómo los monarcas se erigieron en intérpretes auténticos de los intereses de Dios, sustituyéndose incluso ahí la autoridad eclesiástica».

Por lo que hace al clero catedralicio y a los vicarios capitulares en Indias, los monarcas españoles legislaron tanto en virtud del Real Patronato que no podemos prescindir de ofrecer un apunte de aquella legislación. El título VI del libro I recoge algunas ideas capitales sobre quién ejerce el derecho de presentación de tales dignidades y prebendas; calidades y títulos que los presentados deben exhibir como limitaciones del oficio (L. I, t. VI, ley 4).

Las dignidades, canongías, raciones y medias raciones de todas las catedrales de Indias se proveían por presentación del rey; en cuya virtud el prelado de la iglesia catedral de donde fuere la prebenda debía dar la colación y canónica institución por escrito, requisito sin el cual no se podía tomar posesión de la prebenda ni cobrar sus frutos ni emolumentos.

El legislador imponía su criterio a la hora de seleccionar a los candidatos. Los letrados graduados por las Universidades de Lima, México y España, así como los que hubiesen servido en otras catedrales y se hubiesen ocupado en la visita y extirpación de las idolatrías, ritos y supersticiones de los indios y en el servicio de las doctrinas eran preferidos frente al resto para ser presentados a tales oficios (L. I, t. VI, ley 5).

Las dificultades aumentaban cuando se trataba de cubrir las vacantes que se producían en las canongías doctoral, magistral, de escritura y penitenciaría de las iglesias catedrales. El concurso fue la solución arbitrada por Felipe II en 1597 y, aunque se solicitaba el parecer del obispo, deán y cabildo de la metropolitana en cuestión, en la elección de los candidatos más idóneos, en definitiva primaba la voluntad del patrono, «para que habiéndolos visto, elijamos y nombremos de los susodichos, o de otros el que fuere nuestra voluntad» (L. I, t. VI, ley 7).

Inmediatamente después de la presentación, los prelados estaban obligados a hacer la provisión y canónica institución bajo pena de pagar los frutos y rentas derivados de la dilación en la provisión; y los presentados, por su parte, debían comparecer ante el prelado dentro del tiempo que se les señalase so pena de quedar anulada la presentación (L. I, t. VI, leyes 10 y 11).

Los monarcas españoles, además de controlar el acceso de eclesiásticos a esta especie de aristocracia de la curia, legislaron quince disposiciones más, recopiladas bajo el epígrafe «De las Dignidades y Prebendados de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de las Indias» (tít. II, l. 1), tendentes a asegurar la disciplina entre los eclesiásticos que gozaban de prebendas y beneficios.

Probablemente la exigencia más costosa que pesaba sobre los prebendados de las iglesias de las Indias era la de la residencia. La legislación indiana se endureció en este aspecto en el paso del siglo XVI al XVII. En un principio se responsabilizó a prelados y cabildos en sede vacante de las salidas precticadas por los prebendados, prohibiéndoles

que les concedieran licencia para ausentarse «sin causa muy urgente, necesaria e inexcusable», y a los que actuaran sin su consentimiento «les vacarán las Prebendas o Beneficios que tuvieren, procediendo en ello conforme a Derecho» (L. I, t. XI, ley 1). Felipe III trasladó en 1610 dicha competencia a su persona, anulando de esta forma las facultades que las autoridades civiles indianas habían ejercido, «y porque esta facultad queda reservada a Nos, en caso de contravención, mandaremos proceder conforme a derecho contra los que dieren tales licencias» (L. I, t. XI, ley 9).

El resto de las normas encarga a los prelados el control diario sobre los prebendados: que no consientan que ningún prebendado falte a sus horas de residencia, si no fuere por enfermedad; que ningún prebendado goce simultáneamente de su prebenda o canongía, y de otra capellanía o beneficio que requiera asistencia personal; que las distribuciones cotidianas sólo las ganen los que asistan a las horas del oficio y culto divino; que los prelados comisionen a apuntadores para dar cuenta y razón de los prebendados que faltasen a sus obligaciones, etcétera (L. I, t. XI, leyes 3-6).

Por último, cabe mencionar respecto a su manutención que sólo se les permitía cobrar, en función de las erecciones de las iglesias, lo que les pertenecía de la cuarta parte de los diezmos (L. I, t. XI, ley 13).

Clérigos y doctrineros fueron igualmente reglamentados en el Código indiano; sin pretender ser exhaustivos ofrecemos a continuación un breve perfil de sus obligaciones, caracteres y funciones.

La provisión de curatos seculares en las iglesias de ultramar se verificaba de la siguiente forma: los ordinarios fijaban edictos públicos anunciando la vacante o vacantes; admitidos los opositores, se procedía al examen ante el tribunal de examinadores sinodales, conforme a lo establecido por el tridentino; para cada beneficio, el ordinario seleccionaba entre los aprobados los tres más aptos, y los proponía al vicepatrono; de esta terna el vicepatrono elegía uno y en nombre del patrono lo presentaba al prelado para que le diera la colación canónica. Los vicepatronos, no obstante, podían solicitar de los prelados que propusieran otros sujetos, si averiguaban que los propuestos no tenían las cualidades necesarias (L. I, t. VI, leyes 24, 27, 28 y 29).

Una de las condiciones imprescindibles para ser presentado a beneficio fue la de ser natural de los reinos de Castilla o de las Indias, según prescribía el derecho real de Castilla.

Cinco reyes de España sancionaron esta disposición en base a que

> si a los otros Príncipes Christianos, esto les es guardado por antigua costumbre introducida por buena razón, bien se debe conocer, quanta mayor razón ovieron los reyes de gloriosa memoria, nuestros progenitores, de haber para sus naturales las iglesias y beneficios de sus reynos (Rec. Castell., L. I, t. III, ley 14).

La austeridad de la profesión religiosa y las consiguientes restricciones para el ejercicio de la actividad ecuménica inspiraron las cinco primeras leyes del título XII relativo a «los clérigos». Que ningún clérigo sea alcalde, abogado, ni escribano; que los clérigos no sean fautores ni traten ni contraten por sí ni por interpósitas personas en ningún género de mercancías, castigando a los reincidentes con la vuelta a España; que los clérigos no tengan canoas en la granjería de las perlas; que ni clérigos ni religiosos puedan beneficiar minas y, finalmente, que las justicias reales castiguen a los legos por cuya mano trataren y contraren los clérigos y religiosos (L. I, t. XII, leyes 1-5).

En lo que toca a los doctrineros de indios, la condición *sine qua non* para ser admitidos a doctrinas era saber la lengua de los indios que iban a administrar (L. I, t. VI, ley 30). La ley 4, tít. XIII, facultaba a virreyes, audiencias y gobernadores a remover a aquellos doctrineros que no conocieran la lengua de los indios de su partido.

En el aspecto coactivo los doctrineros tenían serias limitaciones: no podían tener «cárceles, prisiones, grillos y cepos para prender, ni detener a los indios, ni les quiten el cabello, ni azoten, ni impongan condenaciones, si no fuere en aquellos casos que tuvieren comisión de los obispos» (L. I, t. XIII, ley 4).

El cuidado y esmero del legislador en atender y defender al indio de las agresiones de los doctrineros se manifiesta en cuatro disposiciones del título XIII, que les prohíbe: pedir dinero a los indios por las misas que les dijeren; introducirse en sus testamentos; vejarlos y molestarlos con trabajos no remunerados, e incluso exigirles mayor congrua de la fijada por los sínodos para su sustentación (L. I, t. XIII, leyes 7, 9, 11 y 13).

La debatida cuestión de la amovilidad o inamovilidad del clero parroquial secular en Indias arrancaba de dos conocidas cédulas (Felipe II, en San Lorenzo a 28 de agosto de 1591, y Felipe III, en San Miguel a

15 de febrero de 1601) que distinguían los beneficios proveídos por el rey de los restantes, en que aquéllos no podían ser amovibles *ad nutum* del patrono o prelado y que admitían la remoción del doctrinero previo acuerdo del prelado con quien ejerciera el Real Patronazgo (L. I, t. VI, leyes 23 y 38).

Por si cupiere alguna duda, se impidió a las Audiencias Reales conocer, por vía de fuerza, de las causas de doctrineros removidos conforme al Patronazgo (L. I, t. VI, ley 39).

Según la Recopilación, los beneficios eclesiásticos de Indias, incluso los provistos previa oposición, debían ser amovibles *ad nutum*, entendiéndose por lo tanto que tales beneficios no se conferían de un modo perpetuo sino por vía de encomienda espiritual o vicaría. Sobre esta base se disponía en la ley 38 citada que, llegado el caso, se pudiese proceder a la remoción del beneficiado por consenso entre el diocesano y el vicepatrono, sin dar lugar a la apelación.

Los prejuicios y daños derivados en la práctica de la aplicación de estas leyes condujeron años más tarde a su derogación, instrumentándose una vía inermedia en la que los doctrineros, instituidos canónicamente, sólo podían ser removidos previo el conocimiento formal y judicial de la causa.

En lo que toca al clero regular, fundamento de la actividad misionera en Indias, la copiosa legislación (noventa y tres leyes pertenecientes al título XIV «De los Religiosos») evidencia el interés del Estado por proteger toda actividad de las órdenes religiosas, pero simultáneamente se prohíbe y obstaculiza toda acción que no esté previamente aprobada y sancionada por los poderes públicos.

Las primeras veinte leyes del título XIV regulan todo lo relativo al paso de religiosos a Indias.

La petición de religiosos para cubrir las necesidades que se producían en los diversos distritos indianos debía realizarse conforme al «parecer de los virreyes, presidentes y oidores, y del arzobispo y obispo del distrito» (L. I, t. XIV, ley 1).

La orden a los provinciales de todas las religiones residentes en las Indias de confeccionar listas anualmente sobre las cualidades, oficios y edades de los religiosos de sus respectivas provincias, posibilitó al poder político conocer puntualmente el organigrama del clero secular en el Nuevo Mundo (L. I, t. XIV, ley 2).

Pero, sin duda alguna, la cuestión prioritaria en la mente del legislador en lo concerniente al estamento religioso fue regular detalladamente quiénes podían pasar y en qué condiciones pasaban los idóneos.

Así, la ley 12 del título XIV impedía que pasaran a Indias religiosos extranjeros; la ley 13 prohibía el paso de los religiosos que no estuvieran en obediencia de su prelado y llevaren licencia; la ley 14 negaba el paso a los religiosos sin conventos en Indias, y la ley 15 responsabilizaba a los jueces oficiales de la Casa de Contratación de la idoneidad y calidades personales de los misioneros. Saltado el primer y principal obstáculo, los religiosos que pasaban a las Indias a costa de la Real Hacienda tenían obligación de residir en los distritos a donde inicialmente iban consignados, so pena de ser embarcados de vuelta a España. Igualmente, los religiosos señalados para una misión no podían pasar a otra sin licencia previa del comisario responsable que les había sacado del convento para tal fin (L. I, t. XIV, leyes 20 y 10).

Resulta, pues, evidente que el poder público se consideraba autorizado para juzgar cuál era el lugar en que los religiosos debían encontrarse.

Los transgresores de las leyes enunciadas tenían grandes dificultades para mantenerse en las Indias, ya que todo un dispositivo de seguridad, formado por comisarios generales, prelados y autoridades civiles se ponía en funcionamiento sin dilación:

> Y rogamos y encargamos a los arzobispos y obispos, que participándolo primero con los virreyes, presidentes y Audiencias Reales, provean lo conveniente, para que por todos, y a un mismo tiempo se hagan tales diligencias, que tenga efecto lo contenido en esta nuestra ley (L. I, t. XIV, leyes 85 y 86).

Paralelamente, una vez establecido el misionero en su zona de misión, la venida a España de los mismos era por causa extraordinaria, con el visto bueno del presidente y oidores de la Audiencia, en casos «en que la utilidad y necesidad sea tan pública y necesaria, que no se pueda remediar, sino mediante la ausencia de los tales religiosos» (L. I, t. XIV, leyes 90 y 92).

La evangelización de las provincias más orientales de los reinos de ultramar fue especialmente cuidada por los monarcas españoles como se observa en las leyes 25 a 34 relativas al paso de religiosos a Filipinas, China o Japón.

Sucesivas cédulas de Felipe II y Felipe III potenciaron el traslado de religiosos a estas regiones facilitando y favoreciendo su desplazamiento,

> y los oficiales de nuestra Real Hacienda y otros qualesquier ministros nuestros les den breve despacho, y hagan buen tratamiento, y no les lleven derechos por sus personas, libros y libranzas que se les dieren para cobrar la costa del viaje (L. I, t. XIV, ley 26).

Pero ello no significó la falta de control político sobre el personal misionero destacado en China y Japón. Las leyes 30 y 31 dejaban en manos del gobernador y arzobispo de Filipinas la concesión de licencias a los religiosos que solicitaban pasar a doctrinar a los nuevos reinos de infieles, así como la expulsión de las islas de los religiosos «que vivían con mucho escándalo, y no conforme a su instituto, hábito y profesión» (L. I, t. XIV, ley 28).

El gobierno interior de los religiosos fue simultáneamente mediatizado, a través de diversas disposiciones. Ningún prelado regular podía pasar a las Indias sin presentar sus patentes en el Consejo (L. I, t. XIV, ley 40).

Las leyes 41, 42, 43, 44, 53, 54, 62 y 64 marcan ciertas instrucciones a los gobernadores generales, prelados, comisarios generales y visitadores relativas a materias estrictamente espirituales. Son los virreyes y presidentes los que deben informar al rey sobre el estado de los religiosos, instruir a los visitadores sobre las reformas convenientes de las órdenes misioneras, examinar la autenticidad de las patentes que deben llevar consigo los comisarios generales y religiosos que pasan a Indias antes de ser admitidos a sus oficios, etcétera.

Probablemente con la intención de potenciar la autoridad del religioso en Indias, minimizada por las continuas intromisiones regias, Felipe II sancionó en 1566 y 1568 dos Reales Cédulas ordenando a sus ministros que favorecieran y apoyaran la labor de los religiosos de las órdenes; y a sus audiencias que no se entrometieran en el gobierno de las religiones y ministerios, «ni en la corrección que los prelados hicieran a sus súbditos, y les dexen usar libremente sus oficios y jurisdicciones, sin poner, ni consentir se les ponga algún impedimento» (L. I, t. XIV, leyes 65 y 67).

Paradójicamente, la ley siguiente, tomada de las instrucciones del mismo Felipe II a los virreyes, encarga a éstos y a las audiencias que procuren ajustar las discordias de los religiosos.

En suma, la severa admonición a los religiosos de que no se entrometan en materias de gobierno nos lleva a una conclusión similar a la que llega Francisco Javier de Ayala después de un análisis pormenorizado:

> en conjunto, la doctrina inspiradora de las Leyes de Indias, hace de los religiosos unos funcionarios del Estado encargados de una tarea espiritual que corresponde dirigir a los poderes públicos y dentro de la cual disfrutan de una cierta autonomía, siempre bajo la inspección y alta orientación del monarca.

En cuestiones relativas al ejercicio de cualquier actividad económica, las restricciones eran más enérgicas, si cabe, que las impuestas al clero secular. Se les prohibió solicitar negocios seculares, servirse de los indios excepto en circunstancias extraordinarias y pagándoles, y regir pulperías o tiendas. Como complemento, el Consejo de Indias interfería toda comunicación entre las órdenes religiosas y Roma, recabando de los religiosos que venían a la Península las razones y negocios de sus viajes (L. I, t. XIV, leyes 80, 81, 82 y 92).

Por último, debe mencionarse cuál fue la razón de los privilegios otorgados a los religiosos en Indias y cómo reguló la Recopilación de Carlos II la provisión de curatos regulares.

Cuando las órdenes religiosas pasaron a Indias a predicar el Evangelio y a enseñar toda una serie de prácticas culturales con el fin de elevar el nivel de civilización en que se hallaban los pueblos indígenas, no existía una organización parroquial ni diocesana capaz de absorber el elemento misionero. No era posible entonces que los misioneros se adhirieran a ninguna parroquia, porque estaban por formar.

Se fue conformando así un derecho canónico irregular, compuesto de prácticas y disposiciones que se adaptaban a las necesidades del momento en beneficio de la conquista espiritual y temporal. Ésta fue la razón de los privilegios otorgados a los regulares en Indias por los Papas León X, Adriano VI, Clemente VII, Paulo III y otros.

El Concilio de Trento organizó en la Iglesia católica el servicio parroquial en base al clero secular, apartándose de la antigua disciplina

de la Iglesia conforme a la cual los religiosos podían ejercer el cargo parroquial.

San Pío V, a petición de Felipe II, concedió que en Indias siguieran las cosas como antes para facilitar el progreso del cristianismo en aquellas regiones. De hecho, las letras *Exponi nobis*, de 24 de marzo de 1567, habilitaban a los regulares para ser párrocos en Indias por falta de clérigos seculares, al tiempo que se les declaraba capaces para administrar todos los sacramentos y ejercer la cura de las almas. Tal disposición de san Pío V fue confirmada por los papas Gregorio XIV y Urbano VIII.

Organizadas las provincias eclesiásticas y creados los curatos, la mayoría de ellos servidos por los regulares, muy pocos por el clero secular, la sociedad cristiana comenzó a adoptar el derecho común de la Iglesia, según el cual los ministros de las religiones debían igualarse en todo con los seculares para que sus preceptos produjeran el mismo resultado.

En América, el III Concilio de Lima, presidido por santo Toribio, dispuso en el capítulo XVI que «ningún clérigo reciba ni administre parroquia de indios sin la colación del obispo; y el que de otra manera lo ejecutase sea excomulgado, y lo mismo se observe por los religiosos». La práctica antigua de nombrar el prelado regular un religioso y dar cuenta al vicepatrono fue poco a poco sustituida en Perú por la forma del Regio Patronato, en la cual el prelado regular presentaba tres religiosos al vicepatrono, quien elegía uno, el cual a su vez era enviado al obispo para la institución canónica. Esta forma fue apoyada por varios concilios americanos y por varias cédulas, de donde se formaron las Leyes de Indias, título XV, libro I.

Felipe II, por Real Cédula de 15 de enero de 1568, mandó publicar el breve concedido por Pío V «para que los religiosos de las órdenes mendicantes puedan administrar los Santos Sacramentos en todos los pueblos de indios, según y de la forma que lo hacían antes del Santo Concilio de Trento» (L. I, t. XIV, ley 47).

Para asegurar el cumplimiento de esta norma y evitar posibles innovaciones por parte de los prelados, el mismo monarca rogó a los arzobispos y obispos que en los pueblos y reducciones de indios, donde hubiere monasterio y estuviere la doctrina encargada a los religiosos, no propusieran curas clérigos hasta que «otra cosa se provea» (L. I, t. XIII, ley 1).

La diferencia entre seculares y regulares, respecto a la provisión parroquial en Indias, consistía en dos puntos: 1.º) los regulares no estaban sujetos al examen previo de oposición o concurso, y 2.º) la terna que se proponía al vicepatrono la formaba el prelado regular, no el obispo.

El conocimiento de la lengua de los naturales fue una condición imprescindible con el paso del tiempo para acceder al oficio de doctrinero. En marzo de 1603, Felipe III sancionaba que ningún religioso podía tener doctrina sin conocer la lengua de los naturales. Años antes, Felipe II había encargado a los prelados diocesanos examinar a los religiosos doctrineros en la suficiencia y lengua de los indios (L. I, t. XV, leyes 5 y 6).

La ley 28 del título XV zanjó, hasta la fecha de la publicación de las Leyes de Indias, la cuestión de la provisión de las doctrinas. En ella se ordenó al clero que de momento las doctrinas continuasen en manos de los religiosos, quienes dependían en última instancia del virrey, tanto para el acceso a las mismas como para su permanencia en ellas. Reforzó, igualmente, la jurisdicción de los obispos sobre los doctrineros regulares en «todo lo que tocare a la mera administración de los Santos Sacramentos y ministerio de Curas» y fijó el fuero competente de los párrocos regulares en materia criminal.

En suma, el derecho de los regulares para ser párrocos en Indias no fue anticanónico, pero si excepcional. Los primitivos privilegios y facultades concedidos a los religiosos por los pontífices mencionados debían ejercerse sólo en aquellas circunstancias en que faltaran seculares idóneos para la cura de almas.

El Derecho patrimonial

El Derecho patrimonial indiano ofrece una serie de interesantes problemas que han sido objeto de prolongado estudio por parte de juristas e historiadores sin que por ello se haya llegado a soluciones definitivas. Destaca la secular polémica relativa a la naturaleza jurídica de los diezmos en Indias y a su uso legítimo.

La historia de las rentas decimales de las Indias se inicia con la donación hecha por Alejandro VI a los Reyes Católicos de los diezmos «de todos sus vecinos, moradores y habitadores que en ella están o por

tiempo estuvieren, después que, como dicho es, los hayáis adquirido y recuperado».

Este acto de generosidad papal venía inmediatamente regulado por una doble condición: fundar iglesias, dotarlas y atender a las necesidades del culto conforme a las deliberaciones de los respectivos prelados.

Cuando años más tarde, Julio II, a petición de los reyes, erigía por la bula *Illius fulciti praesidio*, de 15 de noviembre de 1504, una provincia eclesiástica en las tierras descubiertas sin considerar la donación de los diezmos hecha por Alejandro VI, el rey Fernando formuló una protesta en base a la omisión papal. La protesta escondía un deseo de legalización de las antiguas costumbres de Castilla y León, las cuales reservaban la parte más noble de los diezmos del oro, plata y metales para los monarcas, pasando a las nuevas iglesias el resto como dotación.

La respuesta de Julio II se hizo esperar y fue incluso después de la concesión del Derecho de Patronato o de presentación real para la diócesis y demás beneficios de Indias, cuando «accedió a los deseos reales librando por la bula *Eximiae devotionis affectus*» del 8 de abril de 1510

> a los reyes Fernando y Juana, su hija, y sus sucesores los reyes de Castilla y León, del pago de los diezmos por las minas de oro, plata y cualquier otro metal que se explotase en los territorios descubiertos y recuperados, siempre que le construyesen las iglesias que eran menester y se dotasen suficientemente (Bruno).

Finalmente, el 8 de mayo de 1512, don Fernando firmaba con los prelados de Santo Domingo, Concepción de la Vega y San Juan de Puerto Rico la Concordia de Burgos, legalizando así las disposiciones precedentes de redonación y reserva de los diezmos de Indias a la nueva Iglesia.

«En la Concordia de Burgos de 1512 —afirma Ybot León— los reyes renunciaron a los diezmos, sin renunciar por ello a la carga que con la concesión de los mismos había venido aparejada»; dicha carga consistía en «la obligación por parte de los reyes y de sus sucesores de atender y fomentar la propagación de la fe entre los naturales y mantener decorosamente el culto».

Las sucesivas donaciones decimales mencionadas plantearon y siguen planteando, desde el punto de vista de la historia jurídica, una

serie de interrogantes: ¿cuál fue el sentido mismo de la concesión de los diezmos por la Santa Sede y el de la redonación a la Iglesia por la Corona?; ¿cuál es, por consiguiente, la naturaleza jurídica de los diezmos antes y después de las respectivas donaciones y a qué jurisdicción deben hallarse sometidos?

Los problemas derivados de la redonación de los diezmos han sido señalados por los tratadistas, los cuales no aceptan sin discusión la Concordia de Burgos y sus consecuencias:

> Hay grandes motivos para tachar de apócrita esta Concordia; pero si existió, más que renuncia total fue asignación particular, limitada a dos o tres iglesias particulares. No constan los poderes del Papa a los obispos ni el consentimiento de la Santa Sede. Además, la historia de Indias atestigua que de cuenta del Real Patrimonio se hicieron todas las iglesias y se mantuvieron siempre los ministros en el altar; de donde se interfiere que ni Roma ni España se dieron jamás por enterados de semejante pacto (Gómez Zamora).

Llama la atención el que con posterioridad la Corona española consideró suyas, reales, las rentas decimales. De hecho, la Recopilación de 1680 manifestaba que «pertenecen a Nos los Diezmos Eclesiásticos de las Indias por concesiones apostólicas de los Sumos Pontífices» (L. I, t. XVI, ley 1). Este cambio de actitud evidencia una vuelta a la primitiva interpretación de la *Eximiae Devotionis* y por lo tanto «a la defensa de la intervención del Estado en materia de bienes eclesiásticos apoyándose en la tesis del Vicariato» (Ayala Delgado).

La realidad indiana muestra que solamente el poder civil legisló sobre los diezmos, aunque ello no explique la jurisdicción real sobre la Iglesia Indiana. La mayoría de los autores coinciden en afirmar que la teoría vicarial ofrece un argumento jurídico válido para explicar la legislación autónoma y exclusiva de la Corona sobre los diezmos a partir de la concesión de Alejandro VI.

No obstante, como hemos indicado ya anteriormente, existen diversas razones, «hasta nueve motivaciones distintas», aducidas por la doctrina para justificar el ejercicio de las facultades legislativas reales en este campo: recordamos a continuación algunas de las conclusiones así obtenidas, sin pretensión de ser exhaustivos. Interpretada la concesión decimal como entrega a la Corona tanto de la propiedad de los diez-

mos como de la plena jurisdicción sobre los mismos, la situación no se alteró, al menos *de facto*, por la posterior redonación de Burgos. La abundante legislación decimal sancionada por el Estado fue aceptada como legítima por unos y otros autores, aunque ciertas dudas sobre su juridicidad teórica quedaron sin respuesta. Además, la abstención voluntaria de la Iglesia en el ejercicio de su derecho dio pie al poder real a ejercer su derecho sobre los diezmos otorgados por la Santa Sede.

No obstante, ello no significó el enriquecimiento de la Corona; las cargas eclesiásticas que conllevó la aceptación de la donación pontificia supusieron la dotación larga y copiosa de las iglesias de ultramar, «asignando la congrua competente para la manutención decorosa de los ministros del altar».

Con razón afirma Ybot León que la concesión de los diezmos y primicias fue onerosa,

> porque los Reyes Católicos y sus sucesores en el trono venían obligados a dar los subsidios necesarios para la edificación del culto, ornamentos, vasos sagrados, cera, aceite y otras muchas necesidades a más de la congrua sustentación de prelados, prebendados, beneficiados, curas y capellanes, misioneros desde la salida de sus conventos en España hasta la llegada a sus destinos en Indias muchos meses más tarde a través del océano. En realidad, la Corona gastó mucho más en la Iglesia, culto y clero, de lo que tales diezmos montaron durante trescientos años de esfuerzo permanente en la difusión del Evangelio.

La administración y distribución de tales fondos fueron cuidadosamente reglamentadas con el fin de atender las necesidades de toda la organización eclesial. Pese a ello, aunque la mayor parte de los diezmos estaba aplicada a las atenciones del culto y clero, exceptuando dos novenos del 50 por 100 que ingresaban en la Real Hacienda, ni el coste de reconstrucción de iglesias, conventos, hospitales, seminarios, etc., ni los gastos de ornamentos, cruces, campanas, cálices, etc., ni la materia prima necesaria para el culto y la fábrica de los templos aparecen reflejados en la distribución de los diezmos. Las sumas para cubrir estos gastos salían por orden del rey de su hacienda, en concepto de auxilio o limosna a las múltiples peticiones.

Las treinta y una leyes pertenecientes al título XVI del libro I de las Leyes de Indias regulaban todos los aspectos relativos a los agentes

de la recaudación y cobranza de los diezmos, la cuantía y calidad de los frutos que diezmaban, las personas afectadas por el pago de los diezmos, el reparto proporcionado de los mismos, etcétera.

Los diezmos eran cobrados en Indias por los oficiales reales según estaba dispuesto en la ley I del título citado:

> Mandamos a los oficiales de nuestra Real Hacienda de aquellas provincias que hagan cobrar y cobren todos los diezmos que son debidos y hubieren de pagar los vecinos, de sus labranzas y crianzas, de las especies y de la forma que está en costumbre pagarle.

Asimismo, controlaban su distribución y debían estar presentes en la adjudicación de los mismos para evitar equivocaciones en el reparto de fondos adscritos al Estado.

Donde la recaudación era suficiente para cubrir la parte correspondiente al obispo y cabildo catedral, los oficiales reales recibieron la orden:

> alcen la mano de la administración de los diezmos de la Iglesia y provincia y se la remitan y dejen gobernar al prelado y cabildo de ella, precediendo para esto cédula y licencia nuestra, para que esto ocurra por su cuenta y riesgo (L. I, t. XVI, ley 29).

Por el contrario, cuando la cuarta parte, reservada al obispo, resultaba insuficiente, de la Real Hacienda debía darse al prelado lo que faltaba para llegar a la suma de 500.000 maravedíes, que era lo correspondiente a la congrua episcopal fijada por las leyes (L. I, t. XVI, leyes 22 y 23).

Las primeras ocho leyes del título XVI especifican puntualmente todos los productos que estaban sujetos al diezmo y a continuación se regula quiénes estaban exentos del pago de los diezmos. Aunque los indios debían pagar los diezmos conforme a lo que «en cada provincia estuviere en costumbre» (L. I, t. XVI, ley 13), se les defendió de los posibles abusos de recepción de diezmos prohibiendo a los prelados que «apremien a los indios a que los traygan a cuestas los diezmos que les pertenecieren, aunque digan que lo quieren hacer de su voluntad» (L. I, t. XVI, ley 11).

Nadie legalmente estaba exento del pago de los diezmos: ni los encomenderos, que debían contribuir con la décima parte de los tributos que recibían de sus indios; ni los caballeros de las órdenes militares, quienes debían «pagar los diezmos eclesiásticos, que debieran de todas sus haciendas y grangerías, así de las que tienen adquiridas, como de las que fueron adquiriendo en cualquier manera»; ni siquiera el propio rey, igualado en el pago de los diezmos, de todas sus haciendas y granjerías, a los demás vecinos (L. I, t. XVI, leyes 12, 17 y 16).

De hecho, el diezmo, así establecido y recaudado, vino a ser

> más que el cumplimiento de un mandamiento de la Santa Iglesia un impuesto establecido con tal fin, que el Estado recaudaba con su capacidad fiscal insobornable y su obligatoriedad sin remedio, bajo las penas del incumplimiento (Ybot León).

La Administración Judicial

La ideología subyacente en las Leyes de Indias en materia de jurisdicciones refleja la aguda controversia político-religiosa que se desarrolló en torno a la potestad civil y eclesiástica a lo largo de toda la Edad Media. Las interferencias que se observan entre ambas jurisdicciones en algunas de las disposiciones indianas no son nuevas, sino producto de la fricción existente entre dos sistemas doctrinales que habían sufrido para entonces una larga evolución. Nos referimos a las doctrinas teocráticas y cesaristas que tan notablemente ha estudiado Paulino Castañeda en su obra *La teocracia pontifical y la conquista de América.*

El enfrentamiento entre los defensores de una concepción teocrática del gobierno del mundo, en cuya cúspide estaba la autoridad universal del papa en el orden espiritual y temporal, y la tesis diametralmente opuesta a la teocracia pontifical, defensora de la hegemonía del Estado y de su absoluta superioridad sobre la Iglesia, dejó, con el tiempo, paso a «la doctrina más moderada que, basada en una absoluta y total separación de potestados, niega cualquier poder jurisdiccional de la Iglesia en las cosas temporales» (Castañeda).

Cuando se produjo el Descubrimiento de América, la doctrina radical sobre el poder temporal del Papa comenzaba a ceder terreno ante

la doctrina tomista defensora de dos potestades distintas y separadas, una natural y otra sobrenatural.

En el siglo XVI, la aparición de la idea moderna del Estado, junto a la mezcla de los elementos religiosos y políticos que presidieron la evangelización, inspiró una legislación absorbente particularmente favorable a la jurisdicción real.

El análisis de las disposiciones reunidas en la Recopilación indiana bajo el título X del libro I, «De los jueces eclesiásticos y conservadores», más alguna otra a que haremos alusión, evidencia el desarrollo de diversos puntos de vista encaminados todos a frenar los posibles o reales excesos de las autoridades eclesiásticas.

Bajo un cierto deseo de armonía formulado por las Leyes de Indias, que pretenden evitar las contrariedades y diferencias jurisdiccionales entre los jueces eclesiásticos y los seculares (L. I, t. X, ley 2), y la orden a las Audiencias y Chanchillerías Reales para que presten el auxilio y favor real a las justicias eclesiásticas (L. I, t. X, ley 11), se esconde en las mismas y sucesivas disposiciones una exigencia y hasta puede decirse que un abuso.

De hecho, la ley 2 del título X proponía una armonía basada en el levantamiento de censuras a los jueces seculares y en una mayor conformidad de los jueces eclesiásticos con los deseos y decisiones de los corregidores.

Insatisfecho el legislador con estas disposiciones, Felipe III ordenaba en 1599 a los arzobispos y obispos de todas las iglesias de Indias que

> cuando sucediere algún caso en que hayan de absolver a alguno de nuestros oidores, alcaldes, corregidores, gobernadores, u otros nuestros jueces y justicias o sus ministros y oficiales, contra los quales hubieran procedido por censuras por algunas de las causas que conforme a derecho lo puedan hacer, les concedan la absolución llanamente (L. I, t. VII, ley 18),

recordándoles además que no excomulgaran por causas leves ni condenaran a los legos en penas pecuniarias (L. I, t. VII, ley 47).

Por otra parte, si bien la ley 11 del título X invita a creer en la armonía entre ambas potestades al estar obligadas las Audiencias a colaborar con los ministros eclesiásticos, la ley siguiente, al imponer necesariamente este real auxilio a los jueces y ministros de las Iglesias, niega la libertad de los mismos para procesar y prender a cualquier lego.

Otro grupo de disposiciones –leyes 4 a 8 del título X– tienden a restringir la competencia de los jueces eclesiásticos impidiéndoles que conozcan de causas civiles ni criminales de infieles y autorizando el recurso de las Audiencias cuando los jueces eclesiásticos proceden contra los corregidores alegando delito de perjurio.

Igualmente limitan el ejercicio del poder coercitivo por parte de las justicias eclesiásticas para con los naturales impidiéndoles que condenen a los indios con penas pecuniarias, a trabajar en obrajes o a la venta de sus servicios. Aunque la actitud política de los monarcas españoles se comprende cuando se analizan estas leyes a la luz de los problemas derivados de la colonización y servidumbre indígena, no por ello dejan de violar la legislación canónica.

Gran parte de las competencias de los eclesiásticos al ser transferidas por los reyes a las autoridades civiles fueron absorbidas por las audiencias, las cuales debían ser consultadas por los prelados sobre dudas surgidas de las erecciones de sus iglesias (L. I, t. II, ley 14); intervenir en casos de delitos de clérigos y doctrineros incorregibles (L. I, t. XII, ley 8) e incluso ajustar las posibles discordias entre los religiosos «para saber cómo se gobiernan las religiones en lo espiritual y temporal, y de todo nos informarán con sus pareceres, para que se ponga el remedio que convenga donde fuere necesario» (L. I, t. XIV, ley 68).

En caso de que las medidas citadas no fueran suficientes para frenar los hipotéticos excesos de los ministros de la Iglesia, los «recursos de fuerza», instrumentos abusivos de gobierno en lo espiritual ejercidos por los monarcas españoles, fueron defendidos y regulados por el legislador en su carácter de «protector de la Iglesia».

A esta conclusión llega Ayala cuando afirma:

> Toda la vieja doctrina sobre el carácter de los príncipes como protectores de la Iglesia que todavía iba a recoger el Concilio de Trento (Secs. XXV, cap. XX de reform.), tiene en los recursos de fuerza el más típico de los abusos, por el que la jurisdicción eclesiástica quedaba sometida de pies y manos al poder secular.

De origen francés, los recursos de fuerza fueron trasplantados a España a principios del siglo XVI, con la intención de ser sólo aplicados cuando el juez eclesiástico denegaba la apelación. Poco después, hacia 1535, se admitieron también cuando dicho juez conocía en causas profanas contra legos.

A diferencia del recurso simple que cuestionaba la sentencia dada por el magistrado, el recurso de fuerza sólo podía tramitarse cuando el juez era incompetente, no había observado las solemnidades del derecho, o no había permitido la apelación al superior.

En defensa de la potestad regia, la doctrina afirmaba que

> la potestad real no se mete ni decide si el clérigo ha merecido las censuras, ni si los motivos y causas son suficientes para tan grave pena...: únicamente examina si las censuras se han impuesto por juez competente o extraño, o si se han omitido las demás solemnidades que prescribe el derecho (Covarrubias).

La fuerza del argumento esgrimido por los autores regalistas residía precisamente en reconocer que si bien las autoridades reales eran incompetentes en la promulgación de leyes sobre personas eclesiásticas y asuntos espirituales, no por ello podían dejar de proteger y apoyar el derecho canónico y el natural que prohibían oprimir al débil y negarle su derecho a apelar.

La legislación indiana incorporó esta institución con una ordenanza del año 1567, recopilada en el libro II, título XV, ley 134:

> Ordenamos y mandamos a nuestras Reales Audiencias de las Indias que no conozcan por vía de fuerza de jueces eclesiásticos en más casos de lo que conforme a las leyes y ordenanzas de nuestros reinos de Castilla, pueden, y deben conocer, y se practican en nuestras cancillerías de Valladolid y Granada.

Veintitrés años más tarde, las limitaciones impuestas a las audiencias de ultramar en la admisión de los recursos de fuerza aparecían desdibujadas en las leyes recopiladas, por el énfasis puesto en que los prelados, cabildos y jueces eclesiásticos

> cumplan los autos y provisiones que nuestras Audiencias Reales dieren y proveyeren, en que se manden alzar las fuerzas y absolver de las censuras que los prelados, cabildos o jueces hicieren y pusieren, sin réplica alguna, y sin dar lugar a que se use de rigor (L. I, t. X, ley 9).

La legislación indiana aplicó especialmente los recursos de fuerza en los múltiples casos de conflictos de jurisdicción. En tales casos, los

prelados se defendían aplicando censuras, mientras que los reos protestaban el «real auxilio de la fuerza». Cuando la causa pasaba a la audiencia del distrito para que en ella se proveyera «sobre el artículo de la fuerza lo que convenga», la acción del juez eclesiástico quedaba en suspenso: «alcen las censuras y entredichos que hubieren puesto y discernido, libremente y sin costa alguna», y su desobediencia castigada con fuertes penas pecuniarias, pérdida de beneficios e incluso con el exilio (L. I, t. X, ley 10).

Pese a que le ley disponía del citado procedimiento para resolver los conflictos de ambos poderes, se aplicaba también a los demás casos de apelación. Prueba de ello es la prohibición a las audiencias reales para que no conocieran por vía de fuerza de las causas de los sacerdotes removidos de sus doctrinas, conforme al Patronato (L. I, t. VI, ley 39).

La actitud beligerante de la Iglesia ante estos recursos no cambió las cosas y

> Así, entre si es no es legítimo —como ha recordado Bruno—, se vivieron los tres siglos de vida jurídica indiana, aceptando las Audiencias estos recursos y protestando los prelados al menos contra las más notables extralimitaciones de aquéllas.

Capítulo XV

EL REGALISMO: ORIGEN Y PRECEDENTES

La transición de la tesis vicarial a la tesis regalista

Cuanto se ha expuesto hasta ahora en los capítulos precedentes conduce a la conclusión de que el poder de la Santa Sede sobre la Iglesia en América fue genérico, mientras que recayó específicamente sobre la Corona. La única verdadera intervención —nunca dejada en otras manos— de la Santa Sede fue el nombramiento de los obispos y la creación de las diócesis. La evangelización fue llevada a cabo por los misioneros, y el gobierno de la Iglesia ya establecida, por las autoridades eclesiásticas, bajo el control y dirección inmediata del poder civil.

Lo cual convirtió de hecho a los reyes en delegados de la Santa Sede para el gobierno eclesiástico de las Indias, es decir, en vicarios del Sumo Pontífice. Es la tesis vicarial, que sabemos nacida en América por obra de algunos frailes interesados en la protección real para sus privilegios, y desarrollada luego por los juristas áulicos del siglo XVII, en particular por Juan de Solórzano. La aceptaron los sucesivos cultivadores del Derecho Eclesiástico indiano: la aceptó la Corona y con ella el Consejo de Indias y los restantes organismos de gobierno metropolitano y colonial; y la aceptaron los propios obispos y eclesiásticos, en buena medida en virtud de la tolerancia *de facto* que la Santa Sede le otorgó pese a haber salvado siempre los principios, como lo prueba el que, de un lado, nunca se interrumpiera la designación de prelados y demás actuaciones ordinarias del Papado en relación con América, y del otro, el que la obra de Solórzano fuese incluida y mantenida a ultranza en el Índice de Libros Prohibidos, si bien este dato lo desconocieron en América los prelados que mantuvieron durante tres siglos su

dependencia de la Corona bajo la cual efectivamente el nuevo continente fue cristianizado y se asentó en él una floreciente Cristiandad.

El Vicariato es, pues, un desarrollo abusivo del Patronato, pero que tiene de común con él su condición de concesión de la Santa Sede a la Corona, es decir, su origen eclesiástico. Cierto que nunca lo concedió la Santa Sede, pero como concedido por ella se presenta por la doctrina oficial española; y Roma, si niega esa concesión, permite su aplicación en la práctica. Comparando Patronato con Vicariato, escribe Giménez Fernández que

> en su origen, el Real Patronato Indiano fue, durante el siglo XVI, bajo el influjo de Soto y Vitoria y según la genial concepción de Juan de Ovando (1570), una institución jurídico-eclesiástica, por la que las autoridades de la Iglesia universal confían a los reyes de Castilla la jurisdicción disciplinar en materias canónicas mixtas de erecciones, provisiones, diezmos y misiones, con obligación de cristianizar y civilizar a los indígenas; la que, bajo el criterio centralizador de la política de Felipe II a partir de 1580, transformaron los legistas del Consejo de Indias, especialmente Araciel, Solórzano y Frasso, en el Regio Vicariato Indiano, institución jurídica eclesiástica y civil por la que los Reyes de España ejercitan en Indias la plena potestad canónica disciplinar con implícita anuencia del Pontífice, actuando dentro del ámbito fijado en las concesiones de los Pontífices y en la legislación conciliar de Indias.

Las bases del Vicariato Regio son, pues, estas dos: que se trata de un poder disciplinar sobre la Iglesia indiana que abarca la totalidad de las materias atinentes a su gobierno, en cuanto tal poder sea encomendable a seglares —es decir, en cuanto su ejercicio no requiera la potestad de orden ni se refiera a lo dogmático—, y que los Reyes lo poseen por delegación de la Santa Sede —delegación otorgada expresamente por los Papas en las bulas alejandrinas o implícitamente aceptada por los Pontífices ante su ejercicio de hecho—, lo cual precisamente les permite llamarse vicarios papales para las Indias.

De manera clara encontramos expuesta esta doctrina también en los juristas del siglo XVIII.

> Son nuestros Reyes —escribía Rivadeneyra— Delegados de la Sede Apostólica por la Bula de Alexandro VI que comienza *Inter caetera,* y

> como a tales Delegados y Vicarios Generales, les compete el exercicio de la autoridad, jurisdicción, y gobierno Eclesiástico, y Espiritual en todas las materias tocantes a lo Religioso, y Eclesiástico de aquellos Reynos, con plena y absoluta potestad para disponer a su arbitrio todo lo que les pareciere más conveniente al espiritual gobierno, ampliación, y extensión de la Religión cathólica, culto Eclesiástico, conversión de los Infieles, y progresos espirituales de los Fieles, como consta expresamente en la misma Bula: es corriente entre todos nuestros Regnícolas: supuesto, y assentado inconcusamente en muchas Cédulas, y Leyes, citadas por ellos.

La objeción de que no puede encomendarse tal jurisdicción a seglares no resulta desconocida a aquellos autores; pero, y ello puede dar muestra de la seguridad con que se pronuncian, en lugar de intentar probar que tal delegación de poderes pontificios en quienes no pertenecen a la jerarquía eclesiástica es en sí misma posible, para justificar a partir de ahí que se hiciera la concesión del Vicariato a los Reyes —como pretenden que ocurrió—, siguen los juristas áulicos el camino inverso, y prueban que la delegación de funciones eclesiásticas en personas civiles es posible porque los Reyes de España la poseen. Así, por ejemplo, expresa esta idea Álvarez de Abreu:

> La confirmación de todo lo referido en orden a que no repugna el que en un Príncipe temporal recaigan derechos Eclesiásticos y espirituales por merced Apostólica, la podemos tomar de nuestros propios derechos: pues en virtud de especiales concesiones, indultos y privilegios apostólicos, están sometidas y encargadas a nuestros Reyes en las Indias, sin limitación alguna (y no obstante que un Romano Escritor intentó oscurecerlo —la referencia es obvio que alude a Lelio y su refutación del pensamiento de Solórzano—) todas las veces y autoridad de Su Santidad, y como Delegados de la Silla Apostólica, y sus Vicarios Generales, constituidos por la Bula Alexandrina del año 1493 y sus referentes, exercen la Eclesiástica y espiritual gobernación de aquellos Reynos, así entre Seculares, como entre Regulares, con plenaria potestad para disponer de todo aquello que les pareciere más conforme y seguro en el espiritual gobierno, en orden a conferir, ampliar, establecer, y promover la Religión Católica, y el aumento espiritual de los fieles, y conversión de los infieles, que habitan en ellos.

Origen y desarrollo del pensamiento regalista

Pero, cuando Rivadeneyra y Abreu escriben, ya en el siglo XVIII, se ha dado un nuevo paso en la atribución de poderes a los monarcas en el gobierno de la Iglesia. Ha aparecido, en efecto, una nueva figura, la Regalía, y una nueva doctrina, el Regalismo, que serán las propias y específicas de la tercera etapa de la acción cristianizadora de las Indias por parte de la Corona española. Giménez Fernández la ha caracterizado en la misma línea que acabamos de ver que sigue para su descripción del Patronato y el Vicariato. Refiriéndose a este último, escribe:

> Pero ni aun esta amplísima jurisdicción bastó a los Borbones españoles imbuidos del absolutismo nacionalista de Luis XIV; y a partir de Fernando VI, por sus legistas (Olmedo, Rivadeneyra, Campomanes, Ayala) se inicia la evolución doctrinal que culmina en la reforma de la Iglesia Indiana intentada por Campomanes y demás ministros de Carlos III, apoyándose, frente al Pontificado y contra la autonomía disciplinar del Episcopado y de las Órdenes Religiosas, en la llamada *Regalía Soberana Patronal*, institución jurídica meramente civil por la que los Reyes españoles borbónicos se arrogan la plena jurisdicción canónica, en Indias, como atributo, inseparable de su absoluto poder real, fundamentándolo en las doctrinas antipontificias del absolutismo, el hispanismo y el naturalismo.

La Regalía no es, por supuesto, una creación ni del siglo XVIII ni tampoco –como de la alusión a Luis XIV pudiera desprenderse– de finales del XVII. En sí misma, la Regalía no es sino un derecho de la Corona, un derecho regio, algo que corresponde al rey por el hecho de serlo. El uso fue, a lo largo del tiempo, reservando la palabra, si no de modo exclusivo sí acercándose a ello, para los derechos de los monarcas en el terreno eclesiástico. Tanto que hoy llamamos Regalismo a la doctrina que consideró a los príncipes como detentadores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberanos. Por tal razón, Giménez Fernández, que ha denominado al Patronato institución eclesiástica, y al Vicariato institución eclesiástica y civil –queriendo reflejar que en aquélla la concesión es pontificia y la misma procedencia tiene su contenido, y que en ésta la concesión se supone pontificia y su contenido es una ampliación civil de lo que los Reyes realmente po-

seían por privilegios otorgados por los Papas–, llama a la Regalía institución meramente civil; ni su contenido procede de concesiones papales, ni su origen tampoco; los Reyes dicen poseer los derechos correspondientes por su propia condición de soberanos, y tales derechos son fijados por la misma doctrina áulica que crea la teoría.

Pero no se trata ni de una doctrina ni de unos derechos que nazcan en los siglos XVII-XVIII ni que en ellos se ejerciten por vez primera. En otro lugar he sostenido que el Regalismo estaba ya presente en la acción regia en las Indias desde el momento de la primera conquista, y que para limitarlo, en el caso de España, al siglo XVIII hay que añadirle el calificativo de borbónico. Quise expresar con ello que cabe, y existe, un concepto amplio de regalismo, que en tal sentido sería aplicable a las relaciones Iglesia-Estado, y al correspondiente reparto de competencias, desde los orígenes mismos de la Cristiandad. En efecto, la Iglesia y el Estado –y no sólo en el ámbito del cristianismo, sino que se trata de un fenómeno común a todos los Estados y religiones– han competido siempre por el ejercicio del poder social. Diferentes doctrinas han ido, con el paso del tiempo, proponiendo soluciones a la doble competencia de ambas instituciones sobre unos mismos fenómenos de relaciones humanas. Y, por muchas variantes que tales relaciones hayan podido presentar y que las doctrinas hayan podido ofrecer, cabe hacer una síntesis que las reduciría a tres: hierocratismo o teocracia –predominio de la Iglesia sobre el Estado–; regalismo o cesaropapismo –predominio del Estado sobre la Iglesia–; y separación de ambos poderes, con índices mayores o menores de colaboración entre uno y otro. Siempre en líneas muy generales, el cesaropapismo fue típico del Imperio Romano cristiano; la teocracia predominó durante la Edad Media; el regalismo caracteriza a la Edad Moderna; y la separación es lo propio de la Edad Contemporánea.

Varias razones explican el predominio del pensamiento regalista durante los siglos XVI a XVIII, en un ritmo de intensidad que aumenta progresivamente desde el principio al fin de esa época, en tal medida que el siglo XVIII resulta ser, efectivamente, el siglo regalista por antonomasia: de un lado, la decadencia del Papado, que había alcanzado el fin de su inmenso prestigio medieval con ocasión del Cisma de Occidente y que ya nunca vuelve a tener el poder que poseyera antes del cautiverio de Aviñón: de otro, el fortalecimiento del Estado a partir

del desarrollo de las nacionalidades en el paso del siglo XV al XVI; y, en fin, como última causa, la Reforma protestante.

Que la decadencia del Papado y el fortalecimiento de los nuevos Estados diesen pie a la sustitución de la teocracia por el Regalismo, es tan lógico que no precisa explicación alguna. Conviene en cambio detenerse un momento en la influencia sobre el Regalismo de la Reforma luterana. Martín Lutero confió el supremo poder en las iglesias reformadas al poder civil; en los países en que el Protestantismo se impuso, los monarcas se convirtieron en auténticas cabezas de las correspondientes iglesias. La cantidad de poder que este fenómeno acumuló en las monarquías protestantes se comprende bien si se piensa en la importancia que conservaba la vida eclesiástica en la sociedad europea de aquel tiempo. Sobre esta base, es fácil comprender que las monarquías católicas, que manteniéndose fieles al Papado no podían disponer de poderes comparables a los que Lutero había puesto en manos de los monarcas de la Reforma, añorasen la posesión de facultades de gobierno tan amplias como las disfrutadas por las coronas protestantes.

Aunque tal hecho pudiese no ser consciente, motivó sin duda un movimiento de acercamiento de las monarquías católicas a las tesis regalistas, en cuya virtud los príncipes poseerían poderes amplísimos en el campo eclesiástico: el Regalismo se nos presenta así como una herejía administrativa: la herejía en que caen los países católicos en un terreno que, al no afectar a lo dogmático y al no provocar tampoco el cisma, pues la sumisión al Papa como cabeza suprema de la Iglesia no se altera en lo esencial, permitió la conservación de la unidad religiosa en contraste con su ruptura en el mundo de la herejía doctrinal, es decir, en el ámbito dominado por el protestantismo.

Naturalmente, la primera aparición del pensamiento regalista bajo la forma de una doctrina que reivindica poderes eclesiásticos para el monarca, en cuanto que supone un acercamiento a las tesis protestantes, había de rondar verdaderamente la herejía no sólo administrativa —ya se comprende que utilizamos aquella palabra de un modo elástico— sino también dogmática. Tal fue el caso de la Asamblea del Clero francés que patrocinó Luis XIV en 1682, y que dictó los Cuatro Artículos Galicanos: 1) ni los Papas ni la Iglesia tienen poder alguno sobre los príncipes temporales en cuanto tales; 2) el Concilio general ha de ser considerado superior al Papa, 3) el primado papal ha de ejercerse respetando los derechos de las iglesias locales; 4) los decretos papa-

les, en cuestiones de fe, no son irreformables mientras no reciban la conformidad de toda la Iglesia. Roma reaccionó contra esta doctrina, que traspasa los límites de lo administrativo para negar principios dogmáticos, y Luis XIV hubo de dar marcha atrás. Pero de ahí arranca un fuerte Regalismo que en Francia recibe el nombre de Galicanismo, que tenía raíces muy antiguas en aquel reino, y que proclamará para todo el siglo xviii la competencia del príncipe en cuestiones temporales de la Iglesia –por las que se entendió todo lo no relacionado con la fe, y aun se llegaba a rozar el control de las declaraciones papales en tal terreno– en base sobre todo a dos argumentos: uno, que así ha sido querido por Dios al dividir los poderes entre el Papa y el Monarca por derecho divino, y dos, que tales son las antiguas libertades de la Iglesia galicana –entendiendo por tales los derechos de gobierno de las instituciones eclesiásticas galas en momentos del Medievo en que el Papado aún no ha comenzado a ejercer sus facultades en la forma centralizada e inmediata sobre toda la Iglesia en que lo hizo posteriormente–, libertades que los Pontífices no pueden ni desconocer ni disminuir.

Bajo diferentes formas, el fenómeno regalista se extendió por toda la Europa católica, y adoptó diferentes nombres según los varios países. Ya sabemos que en Francia se denominó Galicanismo. En Alemania, Febronianismo, denominación tomada de Justino Frebronio, el seudónimo utilizado por Nicolás Von Hontheim para publicar su libro *De statu Ecclesiae*, verdadero compendio de ideas cesaropapistas que seguían una tradición que contaba con nombres tan ilustres como Marsilio de Padua, el teorizante del poder imperial en las luchas contra el Pontificado en la Edad Media, y Van Espen, el profesor de Lovaina creador de la orientación regalista del Derecho Canónico moderno. En Austria se utilizó el nombre de Josefinismo, tomado del emperador José II, el Rey Sacristán –según el despectivo apelativo que le aplicara Federico el Grande– que regulaba hasta el número de velas que habían de lucir durante las funciones sagradas. En Italia, con el nombre de Jurisdiccionalismo, presidió la política de los Borbones en Nápoles y Parma y de los Habsburgo-Lorena en Toscana. En Portugal bajo el marqués de Pombal, primer ministro de José I, y en España bajo los Reyes de la Casa de Borbón instaurada a partir del comienzo del siglo xviii en virtud del testamento de Carlos II y de la Guerra de Sucesión, el Regalismo –con esta denominación– inspiró toda la obra de gobierno de la Ilustración, y marcó profundamente las relaciones entre las

dos Coronas peninsulares y la Santa Sede. Y no deja de ser un interesante testimonio del modo en que el Regalismo de la corte y los autores que en torno a la misma giran era recibido por buena parte de la opinión nacional, el hecho de que, en Portugal, se atribuya la locura de la reina Doña María I, entre otras causas, a su convicción de que su padre José I se habría condenado sin duda como consecuencia de su política regalista; y en España considerasen muchos a los Borbones como una dinastía antiespañola, contraria a nuestras tradiciones, y fomentadora de una descristianización ilustrada de la nación, en contraste con la muy católica Casa de Austria, idea de la que se hará tardío pero significativo eco Menéndez y Pelayo.

Los precedentes del regalismo borbónico español

Al comenzar el estudio del Regalismo y el Enciclopedismo en su *Historia de los Heterodoxos Españoles,* Menéndez y Pelayo dedica unas breves páginas a repasar —lo hace sin demasiado lujo de detalles— los antecedentes del Regalismo en tiempo de la dinastía de los Austrias. Con tales páginas el autor se encuadra al frente de una escuela que, en defensa de las mejores tradiciones religiosas de nuestra patria, enaltece a la Casa de Austria y a sus doscientos años de gobierno en España, mientras que se muestra hostil a la Casa, extranjera y antitradicional, de los Borbones.

La historia ha caminado mucho desde que se escribieron los *Heterodoxos,* y continúan sin embargo en pie la mayor parte de las afirmaciones que allí quedaron hechas. Nadie ha podido liberar al siglo XVIII de la inculpación de racionalista e ilustrado, si bien durante él experimentó nuestra patria un notable avance económico y técnico en contraste con el descuido de lo material en las centurias anteriores, cuyos valores espirituales —ciertos y positivos— no pueden ponerse en tela de juicio. Es en este terreno de lo espiritual, de lo doctrinal, donde Menéndez y Pelayo se sitúa al analizar los precedentes del regalismo de los Borbones, y donde toma pie para anatematizar al Siglo de las Luces.

Pero este siglo XVIII, como ha dicho Palacio Atard, es un siglo que se nos presenta lleno de paradojas, y, teniéndolo así en cuenta, ¿hasta qué punto ha de ser lícito referir la palabra Regalismo exclusivamente

a aquella tan discutida centuria, como si se tratara de algo importado a España por el Duque de Anjou, por sus sucesores en el trono y por los ministros de su Corona?

Aunque carente de justificación científica, éste ha llegado a ser un lugar común, olvidándose que el Regalismo es un fenómeno existente en el mundo casi desde el mismo comienzo de la Iglesia, cada vez bajo diversas apariencias y nombres que nunca consiguen ocultar su verdadera esencia. En España, ya desde el reinado de los Reyes Católicos, por lo que hace al período histórico que ahora nos interesa, su presencia agría las relaciones de nuestra corte con la Santa Sede.

Menéndez y Pelayo define el Regalismo como «toda intrusión ilegítima del poder civil en negocios eclesiásticos»; definición de la que su mismo autor opina que no es «técnicamente la más exacta».

Y no lo es, en efecto. Porque es preciso ver en qué momento la «instrusión ilegítima» puede, sin perder su contextura íntima de intrusión, dejar de ser ilegítima. Esto ocurrirá en el momento en el que el abuso pase a ser un derecho a causa de su admisión por parte de la autoridad eclesiástica. Una determinada serie de circunstancias puede llevar, y de hecho ha llevado muchas veces a lo largo de la historia, a la Santa Sede a permitir y legalizar lo que en su comienzo no fuera otra cosa que intromisión o abuso de los príncipes seculares. En el momento en que esa legalización canónica tiene lugar, no cabe duda que el vocablo «ilegítima» pierde su fuerza adjetiva con respecto al sustantivo «intrusión». Y esta misma intrusión, ¿podrá ser calificada de tal una vez que la Iglesia la admite? Porque no siempre se ha de tratar de admisión canónica arrancada por fuerza de amenazas militares, amagos de cismas, etc., de la que es cierto que se han dado muchos casos en la historia; es el propio bien de la Iglesia el que reclama en ocasiones una cesión de derechos por parte del Sumo Pontífice en favor de los monarcas temporales que, porque así lo han querido las circunstancias históricas, se encuentran en aquel momento en mejores condiciones que la Silla Apostólica para procurar el bien de la religión cristiana. Naturalmente, hay derechos del Papa que son atributos inalienables de su suprema dignidad y potestad y otros que de ninguna manera pueden confiarse a un laico, por constituir materia de la potestad de orden o exigir para su ejercicio la potestad de jurisdicción propiamente espiritual. Pero cuando, fuera de estos campos prohibidos, la Santa Sede legitima o reconoce en los príncipes unos derechos que en principio

éstos se habían atribuido abusivamente, la voz intromisión pierde sentido, como lo perdió anteriormente —en el caso antes expuesto— el adjetivo ilegítima. Y siendo así, una vez desechadas las dos palabras que en los *Heterodoxos* se utilizan para definir las regalías —desechadas, entiéndase, al producirse la legitimación canónica eventual—, ¿es que ya no se puede hablar entonces de Regalismo?, ¿es que aquella actuación que fue abusiva y ahora es legítima ya no es una regalía? Obedece al mismo espíritu a que antes obedecía; se defiende en nombre de los mismos principios; la ejercen las mismas personas. Y, además, si alguna vez la Iglesia revoca su anterior admisión, ¿qué ocurrirá entonces? Las palabras de la definición que comentamos ¿cobrarán un vigor que habían perdido durante el período de legitimidad del abuso? No lo parece, si por un lado cabe hablar del abuso legal, y por otro hemos llegado a la conclusión de que la regalía no es esencialmente algo ilegítimo, sino que —lo sea o no lo sea en su origen— puede existir dentro del ordenamiento jurídico canónico, en condiciones especiales habituales, según moldes legales que no es del caso examinar ahora. Tanto por razones jurídicas como ideológicas, la regalía sigue siendo siempre regalía, y esto porque nunca pudo ser que fuese otra la mente del legislador «receptor», y porque, además de lo dicho, conviene advertir que en la verdadera entraña del Regalismo suele haber un concepto torcido del Derecho público eclesiástico, que subsiste aun dentro de los cuerpos de ley canónicos, como impuesto al legislador como necesidades exteriores, y casi siempre a su pesar. Tal idea gana en claridad si hacemos una referencia a los dos órdenes de la práctica y de la ideología. Las regalías que se ejercitan en el primero de ellos —aun las legitimadas— pueden constituir en sí un abuso, pero esto ni ocurre siempre ni tiene por qué ocurrir, pudiendo tratarse de aquellas condiciones a las que nos referíamos arriba, ocasionalmente mejores en el príncipe secular que en la jerarquía eclesiástica para procurar el bien de la Iglesia en un aspecto concreto, generalmente el misional. En cambio, en el orden de la ideología es donde las regalías ven aparecer, para explicarlas, una serie de doctrinas erróneas y hasta en ocasiones heréticas, formuladas por juristas que desconocen el Derecho canónico y la Teología, o que quieren desconocerlos en bien de una finalidad torcida. Sólo en los casos en que estas doctrinas coinciden con el pensamiento del Monarca, bien porque le convencen o bien porque ya participaba de ellas, se abre el camino para el verdadero abuso, la intrusión ilegítima

y la práctica cismática o herética. Pero ésta se ha dado más fuera que dentro de nuestras fronteras, y faltaríamos a la verdad aplicando su concepto a todas las llamadas «regalías de la corona».

La principal diferencia entre el Regalismo de los Austrias y el de los Borbones españoles, vista a la luz de lo indicado hasta aquí, no está en el terreno de las realizaciones prácticas sino en el de las justificaciones doctrinales. De hecho el siglo XVIII no presencia un empeoramiento de las relaciones entre la Santa Sede y la Corte española –tenidas en cuenta en cada caso las características dominantes en los diferentes períodos de la historia– con relación a los dos siglos anteriores. (El hecho concreto de la ruptura de las relaciones consiguiente a la Guerra de Sucesión, por haber reconocido Clemente XI al pretendiente Carlos de Habsburgo que amenazaba Roma con sus tropas, tiene un sentido completamente diferente, y no hay por qué considerarlo aquí, como obediente que es a causas tan ajenas a nuestro problema). Los Monarcas absolutos de la Casa de Austria –o también sus validos absolutos– realizaron una política que muchas veces chocó con los Papas, fueran renacentistas, reformadores postridentinos, o pro-franceses y sobre todo pro-italianos del siglo XVII. Buena parte de las veces no se puede cargar la culpa de estas diferencias sobre el Rey español, sobre todo en el terreno político. En el terreno de la práctica legalista, la postura del Papa suele ser el silencio; y en cambio, las obras de nuestros pensadores teo-políticos de la época de los Austrias acaban una tras otra en el Índice de la Inquisición romana, mientras que la Inquisición española se niega sistemáticamente a condenarlas, y cuando no se niega *motu proprio*, interviene la Corona para que el libro quede a salvo, o al menos sus ideas puedan ser defendidas por medio de algún sistema menos expuesto. A este tenor será útil recordar con Palacio Atard que, mientras en tiempos de Felipe II se imprimen el *Parecer* de Melchor Cano y el *Memorial de Agravios* del doctor Navarro Martín de Azpilcueta, y en 1624 se toman represalias por la inclusión en el Índice de algunos libros regalistas, el regalista Wall prohíbe que se impugnen los libros del padre Feijoo porque eran del «Real Agrado de Fernando VI». Sin duda que se trata de un simple hecho sin demasiado valor paradigmático, y se podrían aducir en contra casos de signo opuesto; pero, en el curso de lo que venimos razonando, la comparación conserva toda su fuerza. Significa, cuando menos, que los fenómenos no son privativos de cada época. En último término, siendo la

defensa que en los *Heterodoxos* se hace del XVI y del XVII y la impugnación del XVIII legítimas desde algunos puntos de vista, debiera su autor haber separado más los terrenos, distinguiendo entre lo que se hace y lo que se dice, porque no habiendo realizado los Reyes Borbones, en materia de regalías, mucho más que los Austrias, es el pensamiento de su época el que se desvía y yerra. Y aún hay que advertir que las fuentes de los doctrinarios del Regalismo en el XVIII no son otras que los regalistas del XVII, habiendo merecido estos últimos de la Iglesia más severas condenaciones que aquéllos, quizá por haber resultado sus doctrinas más extemporáneas en nuestro católico Siglo de Oro que las otras durante el Despotismo Ilustrado.

«Concedidas las regalías a tan católicos monarcas, como los que por excelencia recibieron este nombre, no fueron ni podían ser en aquella primera edad arma contra la Iglesia ni ocasión de disturbios».

Siempre y cuando..., habría que contestar a estas palabras de la *Historia de los Heterodoxos*. Contienen una afirmación que hasta pudiera resultar anacrónica en algunos oídos, después de cuanto se ha discutido sobre la naturaleza de los privilegios que obtuvieron para América los Reyes españoles. Las salvedades aumentan cuando se avanza en el siglo XVI y se van conociendo más y más concesiones pontificias en aquel y otros campos, hasta llegar en el siglo XVIII al Patronato Universal, que no es una improvisación de su tiempo, sino la lógica culminación y remate –para todo el ámbito de la Monarquía– de lo que para Granada y América hacía tanto tiempo que se venía practicando, como el mismo texto del Concordato borbónico declara. ¿Quién podría afirmar que con los Austrias no se hubiera llegado nunca a un Concordato semejante al de 1753?

Y no es que Menéndez y Pelayo, naturalmente, ignore las aficiones regalistas de los siglos XVI y XVII, ni en absoluto las del propio Fernando el Católico, a quien más directamente él se refiere en la frase que arriba referimos. «Concedidas las regalías a tan católicos monarcas, como los que por excelencia recibieron este nombre –dice–, no fueron ni podían ser... arma contra la Iglesia...». ¿Cómo se entiende entonces aquella otra frase que aparece poco después en este mismo capítulo de la *Historia de los Heterodoxos* refiriéndose al famoso Pase Regio o retención de bulas, regalía de la que nuestro autor indica que Fernando el Católico hizo «uso y abuso», «si realmente es suya la insolentísima carta al virrey de Nápoles»? Menéndez y Pelayo duda de la autenticidad

del documento, pero no creemos que sea preciso atenerse al mismo para poder hablar con veracidad tanto de ésta como de las demás regalías. Para disculpar una práctica, mejor sería analizar a fondo su naturaleza, lo que nos puede llevar a encontrar en ella la razón de su posible legitimidad, aunque ello exija un tipo de estudio diferente del presente. En cuanto al «uso y abuso» de Menéndez y Pelayo, el privilegio de presentación de obispos, para Granada y América, lo obtuvieron y lo ejercieron largamente el Rey Católico y sus sucesores, y en cuanto al *Exequatur* o Pase Regio, ya anteriormente hemos analizado, a propósito de la bula *Sublimis Deus,* el nacimiento legal para Indias de esta anticanónica regalía, tan del gusto siempre de las potestades civiles. La gran bula *Sublimis Deus,* que declara el derecho de los indios a la libertad y a la fe desde el mismo plano dogmático, fue recusada por Carlos V que dictó en aquella ocasión una Real Cédula –recogida posteriormente, junto con otras del mismo sentido de reyes posteriores de la casa de Austria, en la Recopilación de Indias– por la que se establecía para el futuro y con carácter permanente el Pase Regio, ordenando que cualquier bula o documento pontificio relativo a sus estados que no hubiese sido impetrado por orden suya, había de pasar por el Consejo y ser allí revisado, para permitir su divulgación si fuera aceptable, o en otro caso para que se suplicase al Papa con el fin de que, mejor informado, derogase sus letras y proveyese de otra forma más conveniente a los intereses de la Corona. Y entretanto esta suplicación tenía lugar, las bulas eran retenidas sin permitirse su publicación.

Que tales disposiciones fueron algo más que letra impresa lo demuestra lo ocurrido con la misma bula *Sublimis,* que motivó la Real Cédula de referencia. Impetrada por fray Bernardino de Minaya sin autorización expresa de la Corona –según se aseguró oficialmente, pese a que llevó a Roma tres cartas de la emperatriz gobernadora solicitando de Paulo III la expedición de cuantos documentos impetrase en favor de los indios–, la bula se consideró lesiva para el Real Patronato, y se ordenó inmediatamente su recogida y la reclusión del fraile que la había obtenido. La cosa llegó a interesar tanto, que Carlos V, entonces ausente de la Península, escribió personalmente a la emperatriz, y tanto la recogida de los ejemplares de la *Sublimis Deus* como la reclusión de Minaya son obra suya, como ya sabemos.

Todo ello se refiere a los años del pontífice Paulo III. Pero que el sistema no era nuevo lo reconoce y atestigua Menéndez y Pelayo, al

decir que «pecó Carlos V de sobrado regalista, y entre los cargos que Clemente VII formuló contra él por la pluma de Sadoleto, figura la retención de bulas y su examen por el Consejo...». En este caso, también emprende la *Historia de los Heterodoxos* la defensa legal del proceder Real, y añade que semejantes retenciones de bulas

> las más de las veces sólo habían tenido por objeto impedir los ruines efectos de amañadas obrepciones y subreciones, o la provisión de beneficios en extranjeros, contraria a todas las leyes de España y funesta para la Iglesia.

Que hay mucho de verdad en cuanto a los defectos de que adolecía la Curia romana en lo referente a la concesión de privilegios y beneficios, no lo puede negar nadie. Pero ello ¿justifica la retención? Cabe estudiarlo para muchos casos que aparecen sin distinción de siglos ni dinastías en nuestra historia; pero ni la retención de la *Sublimis*, ni la decidida oposición que se mantuvo casi siempre a la bula *In Coena Domini*, caben dentro de estas razones justificativas de Menéndez y Pelayo, pues en ellas ni se concede ningún privilegio abusivo ni hay sombra de ninguna obrepción.

Algo habría de revisarse también otro aspecto de la defensa de Menéndez y Pelayo, viendo hasta qué punto corresponde al príncipe secular el juzgar sobre los vicios de la ley emanada de la autoridad eclesiástica y tratar de ponerles remedio. El caso de la provisión de beneficios en extranjeros se daba realmente con efectos perniciosos. Ahora bien, ¿cabe decir que fuera contraria a las leyes de España? En teoría, aunque no sea lo mejor una práctica semejante, ninguna ley civil puede, en ningún caso, coartar el derecho del Sumo Pontífice a nombrar para las dignidades eclesiásticas a quien desee, prescindiendo de todo criterio nacional, ya que no hay nacionalidades dentro de la Iglesia católica; este derecho del Papa —sin ley española ni de ningún país que pueda coartarlo— es reconocido modernamente por todos los juristas y gobiernos católicos. El medio normal de impedir que los extranjeros ocupen diócesis o beneficios nacionales es el acuerdo concordatario, que no tendría razón de ser si las leyes nacionales bastasen para impedir tales provisiones sin lesionar el derecho. Todo acuerdo entre dos tiene lugar cuando la cuestión no es de la exclusiva competencia de uno. Y semejante afirmación ni aun es exacta en el Concordato, en

el que la mayor parte de las cuestiones pueden ser de exclusiva competencia de la Iglesia, que por gracia –y en muchas ocasiones para evitar males mayores– concede en los Concordatos lo que más o menos libremente quiere conceder. Solución muy diferente de la que hubo de darse en 1479 a la disputa sobre la provisión del obispado de Cuenca, que Fernando el Católico tomó por las armas para evitar que entrase en la sede el cardenal Riario, a quien Sixto IV se lo había concedido.

Esto en lo que se refiere a dos de las más importantes regalías. Bueno será copiar lo que dice Menéndez y Pelayo hablando de la tercera:

> Los expolios, o seáse la ocupación de las rentas de las Sedes vacantes por los nuncios y colectores apostólicos, introdujéronse en España, según testimonio de Jerónimo Zurita, en el Pontificado de Inocencio VIII... los reyes lo resistieron mucho, pero quedaron los expolios bajo el falso supuesto de costumbre antigua... y rodando luego por su curso natural las cosas, esta reserva vino a trocarse, como todas, en regalía, y los expolios que los Cabildos habían pasado a la Cámara Apostólica, entraron en el fisco real.

Y si de las regalías en concreto se pasa a sus defensores, de los que algo se ha ido diciendo a lo largo de estas páginas, una vez más Menéndez y Pelayo emprende la defensa de muchos que bajo la dinastía de los Austrias escribieron en favor de los derechos reales en materias eclesiásticas. Aquí la cuestión cambia de signo. Globalmente, no puede dudarse de que el ambiente era más católico en España bajo los Austrias que bajo los Borbones. Los servicios que aquellos reyes prestan a la Iglesia son sin duda más importantes. En la práctica regalista, y aparte de algunas regalías de tipo económico, no se observan tampoco grandes cambios. Es en el campo de la ideología, ya lo habíamos advertido antes, donde se notan las mayores diferencias, fruto del jansenismo, de los ejemplos francés y austríaco, de la Ilustración y, en fin, de la gran revolución doctrinal que se anuncia a finales del siglo en casi todos los terrenos del pensamiento.

Sin embargo, el simple hecho de que Menéndez y Pelayo emprenda la defensa de los regalistas anteriores a la época borbónica indica ya que hay base para la acusación, y que ésta tenía una base de hecho. Dada la gran competencia y pureza como escritor de Menéndez y Pelayo, éste reconoce que los siglos XVI y XVII fueron pródigos en plumas

regalistas y que la Inquisición romana tuvo largo trabajo con las obras de nuestros Solórzano Pereira, Vargas Machuca, Ramírez, Sesse y Larrea, el jesuita Enríquez y Salgado de Somoza, por no citar sino a los que cita el propio don Marcelino.

El autor de los *Heterodoxos* encuentra casi siempre alguna disculpa para estos autores, sin intentar lo mismo para los del siglo siguiente, aunque en ocasiones también podría hacerse esto con éxito. Tan duro como muchos libros del siglo XVIII es en el XVI el del doctor Navarro, y Menéndez y Pelayo salva la buena intención de Macanaz, pero tilda de «herejes e impíos» a los ministros de Carlos III y Carlos IV, al decir que el aplicarles tales calificativos «nada tiene de temerario». También en este punto convendría hacer alguna distinción de personas, pues la doble acusación resulta dura sobre la cabeza de bastantes de ellas, mucho más de lo merecido. Y hay que observar que si en el XVIII han aparecido ideas reprobables, que antes no se conocían, también han desaparecido otras igualmente erróneas de siglos anteriores, como aquellas de Solórzano sobre el poder temporal de los Papas, llenas de resabios medievales. El signo de los tiempos se observa en que, hasta en sus errores, Solórzano peca de demasiado papista a la hora de ver en el Sumo Pontífice atribuciones y dominios sobre el mundo, aunque fuera interesado al querer justificar así el dominio español en Indias, con razones que ya había desechado Vitoria. Recuérdese también que Azpilicueta es un entusiasta restaurador del culto y la liturgia en su esplendor y pureza verdaderos, mientras que se deja inficionar de erasmismo. Unos y otros pensadores, en uno y otro siglo, por tanto, adolecen de diferentes defectos, sin llegar en ningún caso a caer en los errores que se propalan y defienden fuera de nuestras fronteras.

De cuanto se deduce que el Regalismo se impone en España, en efecto, a todo lo largo del siglo XVIII, y perduran muchos de sus principios en la centuria siguiente, pero que había tenido precedentes, y no es conforme a la exactitud de los hechos atribuirlo en exclusiva a la Casa de Borbón. Bajo Felipe IV, el *Memorial* de Chumacero y Pimentel ya recogía una importante serie de reivindicaciones de la Corona frente a la Sede Apostólica que pueden calificarse muy bien de regalistas. Pero es importante subrayar que el Regalismo borbónico, o dieciochesco, no aumenta tanto —en comparación con tiempos anteriores— las intromisiones reales en la disciplina eclesiástica, cuanto modifica los fundamentos de tales intromisiones. Como se ha dicho anteriormente,

en relación con el caso indiano, el Patronato y el Vicariato se asemejan en que ambos son considerados como concesiones pontificias, y se diferencian en que el segundo tiene un contenido mucho más amplio que el primero. Pues bien, el Vicariato y la Regalía tienen prácticamente un mismo contenido, apenas aumentan las intromisiones regias en el campo de lo eclesiástico al pasarse de aquél a ésta; la diferencia esencial está en que el Vicariato lo poseen los príncipes –según afirman– por haberles sido otorgado por los Papas, y la Regalía es un derecho nato de la Corona que la Santa Sede tiene el deber de respetar. Por eso, el *Memorial* de Chumacero y Pimentel, que constituye un lugar común cuando se quiere recurrir a los precedentes austrias del Regalismo borbónico, lo es en cuanto representa una reclamación real a Roma para que se reconozcan a los Reyes más amplios derechos y competencias, pero en lo que hace a los fundamentos doctrinales que lo sustentan, no obedece aún a la idea típicamente regalista del derecho divino de los Reyes para ejercer el control y gobierno de la disciplina eclesiástica.

Esta doctrina aparece ya en el reinado de Felipe V de la mano de los escritos de Macanaz y Álvarez de Abreu; inspirará las relaciones con Roma de Fernando VI y sus ministros, defendida por Mayans y Siscar; será la propia de los autores que escriben bajo Carlos III –un Rivadeneyra por ejemplo, un Campomanes igualmente– y de los ministros que gobernaron con este monarca. Y, como es lógico, se aplicó a las Indias de manera decidida y aun atrevida, tratando de avanzar allí actitudes que luego se querría trasladar a la metrópoli. Pero, en todo caso, la doctrina regalista, con clara base europea, se fragua en la metrópoli y permite calificar al siglo XVIII español como la época regalista por antonomasia.

[illegible] relación con ese mundo, el Patronato y el Vicariato se presentan [illegible] ambos son constitutivos [illegible] concesiones pontificias, y se [illegible] el [illegible] no [illegible] mucho [illegible] la [illegible] que [illegible] las [illegible] en el [illegible] el [illegible] la [illegible] Vicariato [illegible] por [illegible] por los Papas, [illegible] la Iglesia [illegible] el [illegible] que la Santa Sede [illegible] el deber de respetar. Por eso [illegible] y [illegible], que [illegible] cuando [illegible] a los precedentes [illegible] de [illegible] hispánico, [illegible] una [illegible] para que se [illegible] a las leyes [illegible] y [illegible], pero [illegible] lo que hace a [illegible] documentos que lo [illegible], no [illegible] la idea [illegible] del [illegible] de los [illegible], para [illegible] el control y gobierno de la [illegible] [illegible].

Esta doctrina [illegible] de Felipe V, [illegible] de Macanaz y Álvarez de Abreu [illegible] las relaciones con Roma de [illegible] VI y [illegible] por [illegible] y [illegible] de los [illegible] que [illegible] Carlos III [illegible] por ejemplo, [illegible] y de los [illegible] que [illegible] con [illegible] y, como es lógico, se [illegible] a las [illegible] y [illegible] de [illegible] que luego se [illegible] trasladar a la metrópoli. Pero, en todo caso, [illegible] doctrina [illegible] en la metrópoli, y [illegible] al siglo XVIII español [illegible] la [illegible] por [illegible].

Capítulo XVI

EL REGALISMO ESPAÑOL EN EL SIGLO XVIII

EL SIGLO XVIII ESPAÑOL

Hemos escrito en otra ocasión que el siglo XVIII no es, tan sólo, un siglo final de etapa, como pudiera deducirse del hecho de que consideramos a la Revolución Francesa como el acontecimiento histórico que cierra la Edad Moderna y abre las puertas de la Contemporánea. Sin duda alguna que con él comienza en toda Europa la desintegración del Antiguo Régimen...

Pero, junto a todo ello, observamos que las grandes conquistas y los grandes errores del siglo XIX tienen por lo común su inmediato antecedente en el siglo ilustrado; y, en este sentido, el XVIII no es ya únicamente el último siglo de un período histórico, sino que se transforma, a la vez, en el crisol donde se fraguan, al calor de la gran renovación del mundo del pensamiento, las formas que han de imperar durante el XIX y estructurar un mundo nuevo.

Si estas palabras tienen validez para el XVIII europeo, la poseen igualmente para el español. Nuestro siglo XVIII, en efecto, puede ser considerado, al mismo tiempo, como una continuación histórica de los siglos precedentes y como una época diversa, rica en novedades. Novedades que un estudioso de la historia política atribuiría a las condiciones tan diferentes que –en relación con la Casa de Austria– inauguraba la dinastía borbónica; novedades que un cultivador de la historia humanística encontraría en los profundos y numerosos síntomas que anunciaban cambios notables en el pensamiento y la intelectualidad de la nación; novedades que aquí –desde el ángulo de enfoque de un historiador del Derecho– pueden descubrirse no tanto en

nuevas instituciones o nuevas leyes que alterasen sustancialmente la estructura jurídica de los reinos españoles, cuanto en los fundamentos, ideas, doctrinas que aparecen por todas partes y vienen a explicar de modo del todo diverso la realidad jurídica preexistente.

Se trata, por decirlo así, de una nueva filosofía jurídica que subyace en nuestra historia del XVIII y que ahora –cada vez con mayor claridad– se hace evidente a medida que el siglo avanza y España se recubre de una nueva faz.

Podemos hablar de una nueva faz de España, pero no de un cambio de fondo en el modo íntimo de ser de los españoles. Carlos II, el último monarca español de la casa de Austria, había sido un hombre triste, que en vano intentaba cumplir su deber de rey que preside los destinos de una monarquía ya desangrada hasta el extremo. Pero la melancólica corte de los primeros Borbones, Felipe V y Fernando VI, no recordaba ni a Luis XIV ni a Luis XV. Y los ministros que la Casa de Borbón –una vez que pasa el largo bache de los favoritos extranjeros: Ursinos, Alberoni, Riperdá– elige en España no son hombres según ciertos modelos versallescos: muchos de ellos son casi ascetas, trabajadores infatigables, gobernantes llenos de la conciencia de su deber, que intentan devolver a España su lugar entre las grandes potencias europeas, y en buena parte lo consiguen. De Ensenada, de Carvajal, de Patiño, del propio Wall, de Rábago, no cabe decir sino que emplearon todas sus fuerzas –siempre según sus personales criterios y orientaciones– en el servicio del país que gobernaron. Y ello, no luchando contra nuestras tradiciones ni intentando volver la espalda a nuestra historia, sino conectando o buscando conectar con la pasada grandeza de España, que quieren hacer resurgir según las nuevas exigencias y las nuevas posibilidades de los tiempos.

Esta resurrección de España no se pudo realizar sin un programa de larga proyección, sin un plan de acción a largo plazo, sin una filosofía política. ¿Dónde encontrarlos? En aquellos momentos, en la Europa neoclásica, no existía sino un modelo: el racionalismo iluminista, enseñoreado entonces de las Cortes y de los ambientes del continente, es decir, de la Francia enciclopedista de Luis XV, del Austria febronianista de María Teresa, de la Prusia de Federico el Grande, de la Rusia de Catalina, en una palabra, de la Europa de Hume, Voltaire o Diderot. En el momento cumbre de este siglo, arriba a España Carlos III, hijo de un francés y de una italiana, de un Borbón y de una Farnesio,

rey de Nápoles hasta los cuarenta años, íntimo de Tannucci, admirador de Federico II, religioso hasta la simplicidad pero convencido de que no siempre la religión ha de pasar por la curia romana, y dotado de una cualidad utilísima para un monarca: el arte de discernir las personas y elegir como colaboradores precisamente a los mejores, por encima de opiniones y banderías.

Pero, los mejores tenían ciertamente opiniones, poseían ideas. Constituían, al decir de Sarrailh,

> un petit bataillon qui lit, qui réflechit, qui discute et écrit. Les rares hommes qui le constituent sont presque toujours croyants, certains même croyants irréductibles. Mais s'etant mis à l'ecole de l'etranger, ayant relu leurs ancêtres du XVI siècle, ils sont sensibles aux «abus» —ils ne redoutent pas le mot— qui se sont introduits au cours des ânes dans l'organisation ecclésiastique, bien éloignés de celle que lui donna «son divin fondateur». Ils souhaitent ardenment les voir disparaître. Les uns échafaudent des doctrines et des systémes. D'autres s'en tiennent à des critiques, malicieuses ou sévères, de quelques abus précis. Certains réunissent les deux tactiques. Tactique, certes, car la bataille est difficile à livrer, l'ennemi puissant et redoutable. Il lui arrive même de conclure alliance avec le pouvoir royal dont l'accuse pourtant d'être l'adversaire. Il faut donc agir aux heures favorables avec vigueur sans doute, mais plus encore avec prudence. Grâce à quoi on enregistre quelques victoires, certaines mêmes retentissantes.

Si estos hombres selectos, que van a asumir la tarea de modificar a España, tuvieron esa posibilidad de aliarse con el poder real a que Sarrailh hace referencia, fue porque los reyes —en especial Fernando VI y Carlos III— tuvieron confianza en ellos: llamaron a las tareas de gobierno a nuestros «ilustrados», y llevaron el iluminismo español a sus últimas consecuencias, desarrollando todas las posibilidades que el sistema ofrecía.

¿Qué consecuencias? ¿Qué sistema? Sería ésta una forma de jurisdiccionalismo que, por lo que hace a España, recibió el nombre de «regalismo». Las consecuencias, un estrecho ligamen entre la Corona y la mitra, entre el trono y el altar, tanto que la ruina del trono al final del período llevará consigo la caída del altar mismo; y el antiguo régimen, tanto en lo civil como en lo eclesiástico, vivirá sus horas finales.

El Regalismo en España

Vamos, pues, a referirnos ahora al proceso doctrinal que conduce a tal término: el proceso de la elaboración del Regalismo español durante nuestro siglo xviii.

No se trata, como sabemos, de un tema nuevo en la historia de España, sin precedentes anteriores al xviii. La literatura jurídica del xvi y del xvii recogió copiosamente nuestra tradición regalista. La Edad Media nos ofrece abundantes ejemplos de Regalismo; Fernando el Católico desarrolló notablemente el sistema; los Austrias lo utilizaron en no menor medida. Pero la doctrina actual estima que aquel Regalismo de la Edad Moderna, que consiste fundamentalmente en el abuso de los privilegios que la Iglesia concedía a los reyes en materias espirituales y eclesiásticas, difiere mucho del Regalismo borbónico, en que la Corona se atribuye derechos sobre lo eclesiástico y lo espiritual en razón de su propia soberanía, y no en base a una concesión pontificia más o menos ampliamente interpretada.

> Con razón ha hecho notar R. Casado —escribe Ayala Delgado— que el Regalismo borbónico es el mismo de la última época de los Austrias, con la diferencia de ser muy otros los hombres que lo aplicaban. Podríamos decir todavía más. El Regalismo del siglo xvi y xvii no aparecía a los ojos de las gentes como tal porque formaba parte de la imagen religiosa del Estado que habían construido los políticos y que se fundaba en la conciencia colectiva. No se consideraba como abuso, sino como derecho legítimo. Decadente y arruinada la teoría barroca del Estado, suprimidos los ministros de corte acusadamente católicos preocupados con una política religiosa, a los ojos del siglo xviii las regalías serían instrumentos para actuar por su cuenta y riesgo en el terreno espiritual.

Es evidente la mala prensa que aquel Regalismo dieciochesco ha tenido luego en nuestro país, sobre todo a partir de Menéndez y Pelayo. Se ha atribuido su mayor crudeza —en relación con el «Regalismo católico» de los Austrias— al influjo francés y en concreto al Jansenismo y al Enciclopedismo, que condujeron al Regalismo español hasta la guerra contra la Santa Sede y al peligro mismo de cisma. Se ha dicho que el tan manoseado Jansenismo español se reducía a poner en tela de juicio la autoridad de los Papas cuando no le era favorable; a

impedir el cumplimiento de sus apremiantes órdenes, bajo el ridículo pretexto de que se informaran mejor, y a tratarles como de potencia a potencia siempre que se interponían, por la parte de acá, el interés propio y un falso celo autoritario rayano en el orgullo. Y lo curioso es que tal Jansenismo estaba muy arraigado en el espíritu de los que más alardeaban combatirlo. Que no era el Regalismo, como algunos han soñado, la defensa de los derechos mayestáticos, ni menos la bandera de la tan manoseada como mal entendida sentencia de dar a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César, sino el abuso de hacer ley de un privilegio, introduciéndose artera y mañosamente en las cosas y propiedades eclesiásticas para aprovecharse de sus emolumentos; de atar las manos al Pontífice con el pretexto de besárselas, y de aislarle y debilitarle cuanto se podía, aparentando defenderle en su sagrado y divino ministerio. Porque el Regalismo, envidioso de la influencia del Pontificado, comenzó por mermar la autoridad y propiedad de éste, creyendo de ese modo afianzarlas más en los soberanos (Miguélez).

La conciencia que los regalistas tienen de sí mismos es muy distinta de la que acabamos de encontrar dibujada en la literatura posterior. Considerándose defensores de los derechos del poder civil, lo vindican no frente a la Iglesia, sino frente a los abusos de la Iglesia; es precisamente en la descripción y corrección de tales abusos –reales o pretendidos– donde los regalistas encuentran la justificación de su actividad de intelectuales y de hombres de gobierno.

> Como españoles –escribe el Colegio de Abogados de Madrid en 1770– debemos vindicar el derecho de la patria sin faltar al profundo respeto de la Iglesia; como católicos, debemos propugnar los de la religión, sin abandonar las obligaciones que nos exige la nación por los vínculos de naturaleza. Si estos dos respetos no acompañan con sinceridad unidos a la pluma, saldrá necesariamente destemplada, o por un supersticioso celo de la religión, o por un desordenado amor de lo temporal.

Pero esta postura que los propios protagonistas describen en un momento histórico determinado, vista a distancia de siglos, no parece tan nítida, pues, como no deja de advertir Sarrailh,

> dans le domaine religieux, ils distinguent entre la foi et l'Eglise, la religion et ses ministres. Le droit de penser librement et de ne tenir

> ses opinions que de la raison s'arrête, pour presque tous, au domaine de la foi. Et j'entends bien qu'on peut parler ici de prudence; mais, toute crante écartée, combien sont ils ceux qui égalent la raison humaine à la raison grandiose qui a créé le monde; ceux qui, comme Aranda, renient Dieu en leur coeur en même temps que ses ministres? L'Espagne a chassé les jésuites ultramontains et ses réformateurs n'hésitent pas à dire leur mépris aux prélats indignes de leur haute function; elle n'est point pour cela athée.

En definitiva, el confesado propósito del Regalismo consiste en el deslinde de los campos espiritual y temporal, atribuyendo a cada uno lo suyo, a cada poder su esfera propia, según el viejo texto jurídico romano que campea al frente de una obra clásica en la literatura regalista como lo fue el *Manual* de Ravadeneyra. Para delimitar los campos ha de hacerse aplicando unos criterios determinados; se trata de fijar límites, lo que exige tener idea exacta de las atribuciones de cada una de las partes. Y en esa tarea se venían empeñando, desde siglos atrás, pensadores de todas las tendencias, desde Marsilio de Padua a Nicolás de Tudeschis, desde Roberto Belarmino a Febronio. Las tesis sobre las relaciones Iglesia-Estado, en todos los colores, gozaban de una venerable antigüedad. Ahora bien: en el XVIII, la teoría de las potestades que respectivamente tocan a la Iglesia y al Estado experimenta una serie de cambios, que la sitúan sobre bases diversas y la conducen a conclusiones nuevas. Los siglos anteriores habían legado a sus continuadores tanto la tesis de la llamada «potestad directa» de la Iglesia sobre lo temporal, como la más hábil —y tal vez más oscura— de la «potestad indirecta». Resumiendo lo que es de todos sabido, venían a decir que es preciso —puesto que las sociedades se ordenan según sus fines— que prevalezca el fin sobrenatural y la sociedad que lo procura; y que, en consecuencia, la Iglesia posee no solamente potestad exclusiva sobre el campo de lo espiritual, sino también un cierto modo, o grado, de potestad sobre lo temporal en cuanto que referido al fin humano sobrenatural.

En lugar de esta doctrina, llamada entonces potestad indirecta de la Iglesia sobre lo temporal, viene a defenderse en el XVIII otra que podríamos bautizar con toda razón como doctrina de la potestad indirecta del Estado en lo espiritual. Vamos a tratar de conocerla a través de las tres etapas en las que pensamos que puede dividirse el siglo XVIII

español en relación con las manifestaciones que a su cargo tuvo nuestro Regalismo.

Los regalistas españoles

Tres etapas, tres períodos de más o menos treinta años cada uno. Si queremos citar una figura simbólica, un nombre que simbolice a cada uno de ellos, tomaríamos, para comenzar, a Melchor de Macanaz o Antonio Álvarez de Abreu; para el segundo período, a Gregorio Mayans o a Antonio Joaquín de Rivadeneyra; para el tercero, sin duda, a Pedro Rodríguez de Campomanes. Y notemos, como dato de interés, que en cada etapa aparecen un fiscal: lo era Macanaz, lo era Rivadeneyra; lo fue también Campomanes. Al mismo tiempo, no encontramos entre ellos ningún miembro de la nobleza: los dos que llevaron título, Abreu y Campomanes, lo recibieron de su monarca en pago a sus servicios personales, pero todos ellos procedían de la burguesía estudiosa; eran intelectuales salidos de las filas de una clase que se abre paso por sus propios méritos, frente a una nobleza que tradicionalmente ha gozado de todos los privilegios, y que ofrece ahora pruebas inequívocas de una profunda decadencia.

En la estructura administrativa que los Borbones habían heredado de los Austrias, la clave del sistema español de gobierno eran los Consejos. Repartidos los puestos de consejeros entre figuras sobresalientes de la nobleza, la Iglesia, el ejército y la burguesía, el modo normal que ésta tuvo de acceder al poder fue el desempeño previo de labores técnicas en los tribunales y oficinas del Estado. De ahí que fácilmente encontremos, ya durante el XVIII, ocupados los puestos de fiscales de los diferentes Consejos por personalidades muy notables de la intelectualidad política del país, particularmente por los cultivadores de la ciencia jurídica. Estos hombres marcaron una impronta decisiva en el panorama de la España de su tiempo.

Es, pues, en la obra jurídica de estos hombres donde mejor podemos individualizar el modo de ser, las características propias y los propósitos del Regalismo español. Allí vamos, por tanto, a buscar la trayectoria del pensamiento regalista, para descubrir lo que éste representó en la España del XVIII, y en consecuencia lo que España aporta al jurisdiccionalismo europeo de aquella centuria.

La primera etapa: la tesis de la potestad del Estado sobre materias espirituales

Las reclamaciones de España contra los abusos de la Corte romana, que databan de muy antiguo, habían encontrado en el siglo XVII formulaciones tan expresas como el famoso *Memorial* de Chumacero y Pimentel. Pero la doctrina que vamos a estudiar a lo largo del XVIII es más continua, más claramente orientada —antes quedó apuntado así— a exponer las tesis sobre los poderes reales en materias eclesiásticas que a corregir «abusos» concretos. Se trata de una doctrina, en efecto, que desarrolla la tesis de la *potestas in spiritualibus* del Estado de una manera orgánica y progresiva; en una primera etapa —arriba hemos hablado de tres— vamos a localizarla en el pensamiento de Macanaz y Abreu.

> Siente el fiscal general —escribía el primero de estos autores— que en las materias tocantes a la fe católica y religión, se debe ciegamente seguir la doctrina de la Iglesia, Cánones y Concilios que la explican; pero en el gobierno temporal cada soberano en sus reinos sigue las leyes municipales de ellos: y cuando estas leyes son deducidas o corroboradas por disposiciones canónicas o conciliares, con mayor razón, especialmente en España, que como previenen las leyes del reino, fue toda ella conquistada con inmensas fatigas, sangre, sudor y trabajo de nuestros gloriosísimos y católicos reyes; y demás de todo esto son protectores de los sagrados Cánones que más convienen al gobierno temporal de sus reinos.

Nos encontramos —leído este texto— en presencia de una neta distinción entre las dos potestades civil y eclesiástica, en los comienzos todavía del siglo XVIII. Toca a la Iglesia el gobierno de lo espiritual, y no se atribuye al Estado ninguna función en ese campo, si no es la de utilizar la fuerza que a la potestad secular pueda darle la observancia de las leyes canónicas. Sin embargo, el lector atento encontrará algunos puntos que merecen no pasar inadvertidos: así la referencia a los concilios, germen tal vez del «conciliarismo» en que regalistas posteriores buscarán apoyar el vigor del Derecho Canónico patrio frente al centralismo del romano; así también la mención de la protección real al Derecho Canónico, que no tardará en dar paso a la intervención de los reyes en dictaminar la validez o vigencia de cada norma canónica

en particular; a este futuro intervencionismo apunta también esa facultad de discernir cuáles sean las normas eclesiásticas que más convienen al gobierno temporal del reino.

No niega aún el regalismo el poder de los Papas sobre los aspectos espirituales de lo temporal. Antes al contrario, expresamente lo reconoce Abreu:

> exerciendo –escribe–, pues, su Santidad aquella sublime universal, e ilimitada jurisdicción, que por Cabeza visible de la Iglesia, y Vicario de Cristo, compete al Sumo Sacerdote sobre todos los mortales, en orden al fin sobrenatural, y la absoluta Monarquía que goza en el mundo, después de la venida de Cristo, la alta adorable dignidad del Pontificado, con título de potestad eminente política sobre todo lo temporal, en quanto se refiere a lo espiritual, según la sentencia media, que entre las dos contrarias sigue Santo Tomás, que es la más cierta, y desembarazada de questiones, la que hizo lícita la translación del Imperio de Occidente de los Griegos a los Francos, y de éstos después a los Germanos.

Estamos ante un texto que mantiene la línea de la *potestas indirecta Ecclesiae* heredada del iuspublicismo cristiano del XVI, hasta el punto de atribuir a la Iglesia la traslación del Imperio, según el juicio histórico del Medievo, que la doctrina moderna ha considerado erróneo, al estimar la intervención de los Papas en aquellos acontecimientos no como resultado de disposiciones de Derecho divino sobre la potestad *in temporalibus*, sino como resultado del juego de elementos históricos y jurídicos propios de un tiempo y unas circunstancias determinadas. Pero, junto a esto, debe observarse que Abreu –con terminología que Belarmino hubiese aceptado– refiere el poder temporal del Papa a la relación entre la dimensión secular de la vida del hombre y lo sobrenatural y espiritual; de ahí mismo tomará base el Regalismo para una reducción progresiva de esta misma dimensión, en el sentido que nuestro estudio irá descubriendo paulatinamente.

Un paso más, en efecto, da el propio Abreu cuando afirma que «no repugna el que en un príncipe temporal recaigan derechos eclesiásticos y espirituales por merced apostólica», lo que es evidente para cualquiera que conozca instituciones canónicas como el Derecho de Patronato; pero no resulta menos cierto que buena parte de las reivin-

dicaciones del XVIII sobre los derechos reales en las materias eclesiásticas se basó en concesiones pontificias medievales –más o menos ciertas para la crítica actual–, que los juristas de Corte declaraban irrevocables, o prescritas en favor de la Corona, hasta concluir afirmando que la concesión papal no había sido reconocimiento de facultades del poder real que a éste competían por su propia naturaleza, y aun por ordenación divina. En este sentido resulta verdaderamente expresivo un nuevo texto de Álvarez de Abreu: los reyes tienen «por Divino Instituto el venerado carácter de Vice-Dioses en la tierra; no sólo en quanto al gobierno temporal, sino también para el espiritual por lo respectivo a las tierras conquistadas a infieles». Opinión que, pese a su evidente sabor regalista, que anuncia ya el paso desde la primera etapa –de las tres que consideramos– a una nueva época más radical, es aún compatible con una sumisión expresamente confesada al juicio y censura de la autoridad eclesiástica.

La segunda etapa: los derechos mayestáticos

En este continuo protestar de devoción a la Iglesia, en esta voluntad una y otra vez reiterada de mantenerse dentro de la ortodoxia católica, hay que ver sin duda alguna una nota muy característica de nuestro regalismo dieciochesco. La religiosidad de los monarcas está fuera de toda duda: sus costumbres resultaron siempre ejemplares –en contraste con los Borbones franceses y con los Austrias españoles–, y su fe está por encima de toda sospecha. A sus ministros, el celo regalista que les anima, y que les conduce a una cada vez más avanzada intromisión en el campo de lo eclesiástico, les lleva también a la severa crítica de lo temporal cuando no se camina en este terreno por caminos de progreso y mejoras del bien público, y a la vez a procurar –desde sus propios puntos de vista– la mejora misma de la Iglesia. Un texto del testamento político del notable ministro de Fernando VI, Cavajal y Láncaster, puede resultarnos muy revelador:

> La Religión se funda en dos bases: pureza y fe católica, romana, y buenas costumbres. En la pureza de la fe no hay que detenernos, que Dios nos concede este inmenso beneficio; pero cuidemos de que, por nuestras culpas, no nos lo revoque. Y para el asunto sólo diré que se

> busque con el más acendrado celo y diligente examen siempre, el que haya de ser Inquisidor General; que siendo éste cual conviene, hará a los demás Inquisidores que se le parezcan. A este artículo reduzco la veneración a lo Sagrado y a sus Ministros. Los protestantes y los judíos tienen gran reverencia a sus templos. Cuidemos de que se tenga la mayor en los nuestros. Que no se deje que el Gobierno Romano usurpe sus derechos a la Corona, es justo y santo; pero el modo ha de ser muy circunspecto: explícolo con texto del célebre Maestro Cano en su dictamen que dio al Señor Felipe II para hacer la guerra al Papa: Dios ha puesto a Vuestra Majestad el azote en la mano; pero acuérdese que azota a su Padre. Lo mismo digo en proporción de Obispos y Clero secular y regular, y no puedo dejar de conocer muchos abusos; pero no puedo sufrir tantos clamores de los que los cometen mayores, y que sólo hayamos de gritar para que se reformen los del Clero, sin pensar en los de los seculares.

Palabras verdaderamente expresivas, si se piensa en el siguiente singular contraste que reflejan las opiniones contemporáneas sobre su autor: mientras en España se le consideró siempre como el menos regalista de los ministros de Fernando VI, hasta el punto de que consta que puso dificultades o no quiso alentar ni aun los trabajos eruditos de Mayans acerca del Patronato, en Roma fue tildado de regalista rabioso por un Pontífice tan tolerante como lo fuera Benedicto XIV.

Probablemente este dato revela la extrema dificultad de entendimiento en que Roma y Madrid se encontraron a lo largo del XVIII, como consecuencia de puntos de enfoque distintos que hoy nos parecen fácilmente conciliables, pero que entonces no supieron, o no pudieron, reducir a un criterio común. Y así, afirmará el propio Mayans que a la jurisdicción espiritual corresponden las cosas absolutamente sagradas y espirituales, como los sacramentos; a la temporal, las absolutamente temporales; y las materias eclesiásticas no espirituales al rey, como cosas por su naturaleza temporales. Con lo que los autores españoles, superando poco a poco las tesis más moderadas y las posturas menos radicales del primer tercio del XVIII, van a venir a justificar *a posteriori* las dificultades que en Roma encontraron doctrinas tan moderadas como la de Macanaz o actitudes de gobierno tan contemporizadoras como las de Carvajal y Láncaster.

El modo en que, ya en la segunda mitad del siglo, se intenta compatibilizar Catolicismo y Regalismo, nos lo revela Antonio Joaquín de Rivadeneyra cuando escribe:

> El zelo por la Iglesia es un zelo santíssimo, que todos debemos tener, y de que hacemos professión, en nada opuesto a las Regalías del Rey, y a su cathólica intención, con que quiere se observe, defienda, y ampare la Jurisdicción Eclesiástica en todos sus Dominios; pero a título de este zelo, no es justo echar a rodar las Regalías de nuestros Reyes, que concedidas por Indultos Apostólicos, será valerse del zelo de la Iglesia contra la Iglesia misma, y corresponder muy mal, sobre la obligación, y amor de vassallos, a los beneficios recibidos de nuestros Reyes.

El viejo argumento, pues, de la concesión de privilegios de parte de los Papas a la Corona –tan frecuente en el regalismo de la Edad Moderna– se convierte ahora en una defensa de la perpetuidad de estos mismos derechos del soberano sobre la base de que atacarlos o dejar de utilizarlos significa proceder contra la propia Iglesia que los otorgó. Y así podrán los reyes, en base a facultades de remoto y oscuro origen que se atribuyen a pontífices, concilios y prelados de las Edades Antigua y Media, dirigir por completo la Iglesia en Indias –en donde el dominio de lo eclesiástico por el poder civil es muy intenso–, y ejercer en los reinos peninsulares un patronato que desde el Concordato de 1753 se hace universal y es considerado como la «más preciosa» regalía, y que se ve acompañado de otras muchas formas de intervencionismo político en lo eclesiástico.

La tercera etapa: las libertades de la Iglesia española

Se entra así en la tercera etapa del siglo, aquella que coincide fundamentalmente con el reinado de Carlos III, y se alarga a través del de Carlos IV hasta los acontecimientos históricos del paso de la Edad Moderna a la Contemporánea. Al llegar Carlos III al trono, el patronato universal está concedido; Roma es mucho más débil de cuanto lo hubiese sido en los años precedentes, como consecuencia de una larga campaña contra la Santa Sede llevada a cabo con aplicación constante por las Cortes europeas; el nuevo rey, perfectamente preparado para reinar, viene a Madrid después de su largo tirocinio junto a Tannuci, y sabe obtener de los regalistas españoles los mejores resultados; sus ministros, en particular Aranda y Floridablanca como gobernantes, y

Campomanes como jurista, superarán si cabe a los excelentes colaboradores de Fernando VI, y darán al Regalismo español sus más altos momentos en los terrenos de la práctica y de la teoría.

Es sobre todo Campomanes quien más ha de atraer nuestra atención. En este esbozo del Regalismo español del XVIII, su figura resulta la más interesante, dado que sus tesis son las que más claramente continúan el camino marcado por los autores precedentes, a los que acabamos de referirnos. Según escribió, ya durante el XIX, otro notable regalista, el ministro José Alonso, editor de las obras de Campomanes, fue éste en efecto quien

> deslindó justa y perfectamente los límites de las potestades espiritual y temporal: concordó prácticamente el sacerdocio y el imperio: y analizando el origen de la jurisdicción eclesiástica, la redujo, en cuanto en aquellos tiempos era posible, a los límites que había desbordado. Promovió la disciplina más pura; sostuvo y, en cuanto pudo, restableció las facultades nativas de los obispos, las superiores de los Metropolitanos; y atacó y destruyó los abusos, que las deprimían y desairaban. Ejercitó o coadyuvó los recursos de protección y de fuerza para sostener la observancia de los concilios y de los cánones recibidos: eliminó la de aquellas disposiciones, que como perjudiciales, ya a las regalías, ya a la disciplina de la Iglesia de España, querían introducirse y sostenerse con detrimento de ésa y de los derechos de la Corona y de sus súbditos: las que atacaban la jurisdicción ordinaria temporal; y cuantas otras tenían tendencia a conservar cualquier abuso introducido en estos puntos tan importantes... Sabio magistrado y celoso defensor, no menos de las regalías, que de la pura disciplina de la Iglesia... (sus escritos pueden servir) sobre todo en disipar las preocupaciones con que los enemigos de nuestras instituciones tratan de fascinar a los incautos, presentando como impiedad e irreligión lo que es una justa defensa de las libertades de la Iglesia de España, y de la autoridad de sus monarcas en la disciplina externa de la misma.

Vemos así resumida la tarea que Campomanes, y con él otras muchas personas de sus mismas tendencias y pensamiento, echaron sobre sí a lo largo de los años en que reinan en España Carlos III y su sucesor: a) multiplicar el control jurisdiccional de las materias eclesiásticas por parte del poder real; b) con miras a la creación de una Iglesia de España, cuyas libertades –que consisten en libertad frente a Roma y sumisión ante Madrid– reivindican; c) apoyando estas libertades en

la vieja disciplina canónica de la época antigua y medieval, en que la organización de la Curia romana, aún tan poco desarrollada, y la necesidad de cristianizar los pueblos europeos habían permitido una autonomía de las iglesias locales que en el siglo XVIII –y desde mucho antes– ya no resultaba posible.

Tales tesis no se exponen sin buscarles una base de apoyo doctrinal muy amplia, que abarcó lo teológico, lo jurídico, lo histórico, en el empeño de construir para el Regalismo todo un edificio argumental del que antes había carecido, como hemos ido viendo al repasar las opiniones todavía contradictorias y escasamente vigorosas de los autores de la primera mitad del siglo. Así, veremos cómo Campomanes, y con él otros textos de la época, desarrollará una doctrina armónica, que comienza por sostener que los reyes han de controlar el poder eclesiástico, a cuyo fin se le atribuyen el poder de designación de las dignidades eclesiásticas, el *exequatur* o pase regio, una inquisición independiente y en muchos casos opuesta a la romana, diversas facultades en materia económica, etc.; se sigue por asegurar la autonomía frente a la Santa Sede aceptando el recurso al rey contra las determinaciones papales en ciertas materias, y ello no por concesión pontificia sino en virtud de la propia autoridad real; se defienden los derechos de regalía de la Corona como irrenunciables por los reyes e inderogables por los Pontífices; se desarrolla la tesis de la abusiva adquisición, a lo largo de la historia, de poderes jurídicos por la Iglesia, que originariamente y según su naturaleza no los poseía; se pasa a fundar el control de los príncipes sobre la Santa Sede aún en materia dogmática; y ello hasta confundirse de hecho la Iglesia y el Estado en una sola sociedad en la que toca al rey dictar las leyes, de modo que la legislación canónica, sin el refrendo o la aprobación real, carece de fuerza jurídica; para concluir propugnando que la enseñanza, la predicación, las tareas del clero, etc., se orienten a la difusión de estas tesis, hasta hacerlas comunes y por todos recibidas en el país.

La Iglesia de Estado

Tan ambicioso proyecto doctrinal lo podemos encontrar perfectamente documentado en textos de la época, de los que ofreceremos aquí una selección rápida, pero suficiente para nuestro propósito.

Hay —nos dice un Informe del Colegio de Abogados de Madrid, redactado en 1770—

> una diferencia notable entre los dos gobiernos o potestades supremas. Tiene la eclesiástica en su centro una limitación puesta por el Altísimo; con que no ha querido estrechar a la temporal. No es (como se ha demostrado), algún discurso de verosimilitud; es una verdad fundada en la escritura. Dentro de la Iglesia y de un Reino Católico (como se explicó), reside la potestad suprema independiente de los príncipes, para resistir al uso de la disciplina, cuando perjudica verdaderamente al estado; pero en el imperio temporal no hay poder independiente que resiste a las leyes del Soberano. Y la razón de esta diferencia es muy propia e inseparable de la naturaleza de los gobiernos. Dentro del temporal fuera verdadero cisma, si no fuese única la potestad suprema. Y así se ha visto peligrar la monarquía romana, cuando sus príncipes han intentado dividir el gobierno: pero el de la Iglesia, lejos de embarazarse, está fundado según los Padres en el lazo armonioso, suave y firme de ambas potestades. De suerte, que para verificar que la potestad de la Iglesia está dada *in aedificationem, et non in destructionem* (como afirma San Pablo), quiso el Autor divino dejar dentro de su cuerpo fijos los límites con una potestad independiente, cual es la de los príncipes, que contuviese el esceso de los que ejercen la eclesiástica.

Vemos así formulada, con tanta claridad que se hace innecesaria la glosa, la doctrina de la potestad del Estado *in temporalibus*, y defendida con argumentos que se remontan al mismo Derecho divino. Y si los políticos del momento creen que toca al Estado fijar los límites entre ambas potestades civil y eclesiástica, o que la autoridad civil tiene potestad para establecer y fijar y sostener sus propias regalías, rechazan simultáneamente la autoridad papal para intervenir, ni aun *ratione pecati*, en lo temporal, autoridad que todavía les había sido reconocida por Abreu algunos años antes.

Fundada la autoridad real sobre las materias eclesiásticas, se cierra el paso a la intervención papal y se abre el del recurso al monarca:

> Si la fuerza y la violencia se emplean en hacer efectivas las excomuniones injustas, cuando el remedio de la apelación no sea practicable por la distancia, porque se deniega...; cualquiera tiene recurso el Príncipe Soberano, a la suplicación y retención... A su Soberanía

> toca levantar las opresiones que produzcan sus súbditos, y detener el impulso del brazo que se las imponga, sea de la condición que se quiera.

Y que ello es así por la propia autoridad real, es objeto de más particular defensa, cuando se rechaza la opinión de quienes sostienen que los poderes reales en materia eclesiástica sólo existen por privilegio otorgado por la propia Iglesia:

> Este modo de discurrir envuelve una depresión intolerable de la soberanía temporal. Es querer borrar aquel alto carácter con que el legislador divino distinguió a los Reyes, constituyéndoles protectores de todo el género humano. Que algunos teólogos y canonistas discurran así por su partido, nada tiene de singular, sino la nota de preocupados; pero que semejante sentencia se encuentre en nuestros legistas, en los que corren con el distintivo de defensores de la regalía, parece increíble. Para defender la protección regia en los recursos de fuerza, retención y otras especies, juzgan estos hombres sapientísimos de varios modos. Casi todos son oportunos y legales; lo reparable es, que llegando al título fuerte de la costumbre inmemorial, la expliquen y defiendan por unos modos que dejan a la potestad soberana del príncipe dependiente y como delegada de la pontificia. Lo primero, quieren persuadirlo dando valor a la inmemorial por la voluntad tácita del legislador eclesiástico; y lo segundo, incluyendo en ella por su virtud prodigiosa una gracia apostólica o privilegio presunto... (Para concluir que) estando constantes que la regalía para resistir cualquier agravio del gobierno eclesiástico es innata a la magestad, y un don inestimable de la mano de Dios, nunca hay prudencia para hacerlo dependiente, y como efecto en otra potestad creada.

En consecuencia, cuantas veces se presenta al príncipe la necesidad de defender las regalías de su corona frente al intento romano de mermarlas, es decir, de dirigir contra la opinión real a la Iglesia y a los asuntos meramente eclesiásticos, el regalismo de nuestros legistas aconsejará la resistencia, la desobediencia, la conservación de los derechos del Estado, la no condescendencia apoyada en presuntas instituciones de origen divino, a fin de evitar tanto el peligro inmediato para las facultades regias, como la posibilidad de que en adelante la Curia de Roma continúe con las mismas o mayores pretensiones.

UNA NUEVA INTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

Como no era posible desconocer cuánto entrañaba de novedad esta doctrina, que venía a contradecir una práctica secular contraria en las relaciones entre la Iglesia y los poderes civiles, fue preciso desmontar la historia, atribuyendo a abusos de la jerarquía eclesiástica cuantos derechos pudiese haber ejercitado en el propio campo de lo eclesiástico fuera del control real. Se nos describe así una época ideal, en la que «la potested eclesiástica no era propiamente coercitiva, ni contenciosa, y sí exortatoria, penitencial y paternal, y es la que ejercitó la Iglesia primitiva». El relato correspondiente a tal Iglesia, que Campomanes se encarga de trazarnos, resulta del más vivo color:

> En los primeros tiempos de la Iglesia se reducían los Jueces pontificios a la cátedra y al púlpito: retirados entonces los Sumos Pontífices a las cuevas y lugares solitarios... tenían cifrado todo su imperio en la sola poderosa fuerza del ejemplo y la persuasión. Nada penal ni nada ejercitivo, se deja ver en estas santas congregaciones, aunque en el tiempo de su duración no faltasen transgresores; y este gobierno paternal, y puramente directivo, labró la constancia de los mártires... Esta conducta de los inmediatos sucesores de los Apóstoles no era un acomodamiento a la necesidad a que forzase la tiranía de los Césares: era la puntual y formalísima observancia del precepto divino, *Reges gentium dominantur eorum; vos autem non sic,* en que se les prohibió toda sombra de potestad y jurisdicción contenciosa.

Como los textos hablan por sí solos, será aún necesario dejar a otro la palabra para explicar cómo se pudo pasar de este período de historia de la Iglesia al abandono del gobierno paternal para llegar al uso abusivo de poderes jurídicos:

> no obstante la claridad con que los textos Divinos niegan a los eclesiásticos la jurisdicción contenciosa y coactiva, y a pesar de la diligencia con que los Apóstoles por todas partes enseñaban que en la predicación se encerraban las armas de su ministerio... se han buscado diligentemente tanto tiempo hace, que los eclesiásticos pasan sin embarazo del altar al tribunal, y usan promiscuamente de la toga y de la estola con sola la fácil investidura de mudar de título y nombrar la causa eclesiástica... En la corte de Roma, es donde se han inventado las sutilezas posibles, para eludir los Divinos decretos.

Y si, con el correr de los siglos, fueron los monarcas temporales los que concedieron a la Iglesia determinados poderes judiciales, no dejaba de conculcarse con el ejercicio de los mismos la prohibición divina.

El control real sobre el ejercicio de los poderes eclesiásticos no se detendrá, sin embargo, en el campo de lo jurídico; también lo dogmático será reclamado por el regalismo como competencia de los Reyes, a quien se atribuirá la última decisión en materias de fe; puede resultar difícil el creerlo, pues no son frecuentes los textos que contengan afirmaciones semejantes, ni en España ni fuera, dentro del marco de los países católicos, pero las palabras de Campomanes vuelven a resultar concluyentes: la «intervención de los príncipes cristianos en los negocios de la fe, era necesaria para asegurarse de la tranquilidad y orden de las definiciones». Y vuelve a ofrecerse una visión de la historia de la Iglesia deformada en orden a corroborar el aserto:

> Nada se hizo en los primeros siglos de la Iglesia sin la intervención y concurrencia de los príncipes cristianos aun en los puntos en que las determinaciones son infalibles: nada se hizo sin la inspección y conocimiento real en materias infalibles dictadas por el Espíritu Santo.

Una nueva interpretación de la naturaleza de la Iglesia

Una visión semejante de la Iglesia altera tan notablemente su concepto, que hay que definirla de nuevo, puesto que evidentemente no se corresponde con ella la imagen que la Iglesia presentaba después de dieciocho siglos de historia, a tenor de lo que escribe en su *Informe* ya citado el Colegio de Abogados de Madrid.

> La Iglesia no es otra cosa que el orbe cristiano compuesto de monarquías y repúblicas de gobiernos notablemente diversos e independientes, y todas sujetas en lo espiritual a una ley y a una cabeza... La Iglesia es un cuerpo donde no sólo caben potestades supremas e independientes entre sí; sino que en cada parte principal de este cuerpo esto es, en cada Reino católico concurren estas dos altísimas potestades, que siendo soberanas en su línea, lejos de producir cisma o división, como se ha visto en otras mundanas, lejos de embarazarse en sus ejercicios, se fortifican y perfeccionan... Dentro pues de cada parte principal de la Iglesia, como es un Reino católico, sin ofender su unidad, residen estas

> dos supremas potestades reconociendo ambas un mismo origen, que es el divino Legislador, de quien son Vicarios en sus líneas los Sumos Pontífices y Príncipes temporales, como afirman nuestras leyes patrias, los antiguos cánones y Padres de la Iglesia. Considérese, si es componible el gobierno monárquico dentro de un cuerpo, como la Iglesia, en que caben estas dos potestades supremas e independientes; son términos sin duda repugnantes para el monarquismo eclesiástico y absoluto. ¿Luego serán dos repúblicas muy diversas, temporal y espiritual, dirá alguno, como lo son las potestades? ¡Qué consecuencia tan errada! Éste, Señor, es el principio de las falsas opiniones que impugnamos, y de otras perniciosas al Estado. Por este falso supuesto se atreven a mantener muchos, que los clérigos son independientes de la potestad suprema temporal; que no están sujetos a las leyes civiles, y que los Príncipes en ningún momento pueden conocer de sus causas; porque si lo ejecutan, deben ser, dice, en fuerza de algún privilegio apostólico. No son, pues, dos repúblicas, sino una la que existe compuesta de las dos esenciales partes espiritual y temporal. Esta independencia en las soberanas potestades espiritual y temporal dentro de un cuerpo, que parece contradicción, y lo ha sido siempre en las repúblicas profanas, es el fenómeno del cielo ignorado de los filósofos del mundo... San Pablo, que supo más que todos, nos dice expresamente: Sicut enim in uno corpore multam membra habemus onmia autem membra non eundem actum habent: ita multi unum corpus sumus in Christo. Y en otra epístola: Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus... De ambas leyes temporal y eclesiástica, se forma una república con tan suave unión, que una parte no haya de consentir el perjuicio de su compañera... Las leyes de la Iglesia, y las temporales forman una república sin embarazo y sin perjuicio alguno en sus partes. ¿Por dónde, pues, los eclesiásticos podrán eximirse de esta divina e indisoluble unión? Sería preciso que extrañándose de la república temporal, pasasen a ser miembros de otra diversa; ésta es imaginaria quedando demostrado que es una sola: luego manifiestamente es falsa y perniciosa a la república y al estado, la opinión que separa los eclesiásticos de la potestad temporal.

Una tesis sobre la naturaleza de la Iglesia como la que acaba de quedar expuesta da lugar a consecuencias cuya trascendencia sobre las relaciones Iglesia-Estado no se puede ocultar a nadie. Muchas de esas consecuencias se manifiestan en el propio texto que ha quedado recogido: sumisión del poder eclesiástico al civil, inexistencia de un fuero eclesiástico, etc. Algunas de estas afirmaciones son viables, y la historia

concordataria lo demuestra sobradamente; pero el atribuirlas al Derecho divino, y hacerlas brotar de la esencia misma de la Iglesia, se modifican por completo los esquemas jurídicos admitidos durante siglos.

Pero aún existen otras consecuencias que, no contenidas en el texto antes citado de manera expresa, se derivan de él, de modo casi necesario. Por ejemplo, las afirmaciones de que las leyes canónicas, y en concreto el Corpus Iuris Canonici, no obligan cuando la suprema potestad temporal así lo declara por estimarlas opuestas al Estado; que las Decretales pontificias carecen de fuerza cuando contradicen a las leyes del reino; que la legislación canónica «no tiene vigor en la ejecución, sin la aprobacion expresa o virtual del príncipe»; que las decisiones eclesiásticas

> que directamente ofenden a la regalía y potestad independiente de los príncipes supremos, nunca se han reconocido como leyes dignas de observancia, mirándose únicamente como unas sutiles tentativas de los curiales para dominar sobre los derechos de las provincias cristianas;

que, en fin, la tradición jurídica española es contraria a la observancia del Derecho canónico, y en particular del *Corpus*, al que contradicen nuestras leyes patrias y la praxis de nuestro sistema de gobierno.

La educación regalista del país

Verdaderamente, la contradicción existía, pero era entre estas tesis y la opinión general del país, sostenida durante siglos en las Universidades, en los Consejos y en los Tribunales. Es cierto que el regalismo resultaba un sistema antiguo en el país y de reiterado uso durante siglos y siglos; pero en el XVIII, y en particular en la segunda mitad, a la que venimos refiriéndonos, vemos que el pensamiento regalista ha cobrado ya no matices, sino características tan propias, tan distintas de otras épocas precedentes, que cabe hablar de un regalismo del XVIII, o de un regalismo de Carlos III, ajeno a la conciencia de la nación y defendido tan sólo en círculos intelectuales y políticos muy concretos y determinados.

Se hacía preciso trasvasar tal regalismo de los círculos en que se gestara a la opinión pública. Y el vehículo natural para lograrlo era la

enseñanza impartida en los grandes centros docentes. De ahí que los fiscales Campomanes y Moñino propusiesen pronto el control y la orientación de la educación pública, con este determinado propósito.

> Si a título —escriben— de ejercicio quedan a libertad los profesores de sostener y proponer unas proposiciones que arrancaban del cetro la preciosa autoridad que le compete respecto a las personas y negocios eclesiásticos, vendría aquella Universidad (la de Valladolid en este caso) a convertirse en un baluarte de los enemigos de la regalía, para propagar impunemente máximas absurdas contrarias a la sociedad política y perturbadoras de la pública tranquilidad.

El modo de evitar que la universidad propague doctrinas que se consideraban perniciosas a los derechos reales, fue un estricto control de los planes de estudio y del contenido de la enseñanza: así se propuso

> lo primero, la formación de un reglamento de las opiniones que toquen a la regalía, a las leyes patrias, al gobierno y de cualquier modo ofendan al Estado: de suerte que sirva de ley inalterable que deban sostener y sustentar todos los que se expongan al grado del derecho canónico o civil y leer en sus cátedras los maestros a la juventud. Al mismo tiempo sería utilísimo y no difícil al Consejo, mandar, que en una nueva impresión de las Decretales se colocasen notas oportunas sobre los capítulos pertenecientes a esta materia; ordenando, que no sólo en las universidades, sino en las cátedras y en todos los concursos se ajustasen los contendedores a esta norma. Y lo segundo, para asegurar la observancia de tan importante providencia, que en todas las universidades hubiese un censor regio, sin cuya aprobación expresa no se defendiesen conclusiones que aun indirectamente hiriesen estos puntos.

Y ello porque,

> estando esta universidad y sus cátedras dentro del Reino, y con destino a instruir a la juventud, no parece conveniente a su enseñanza ejercitarse en combatir las regalías de la corona, cuando por el contrario debe ser un conato sostenerlas aun en lo opinable, y mucho más estando recibido en práctica su ejercicio, y apoyado en las letras Divinas, en las leyes y en los cánones.

Así resultaron los nuevos planes de estudios fuertemente imbuidos de Regalismo; así,

> no podía llegar a mayor grado de apogeo el fervor regalista en las escuelas. Se quería que cada español fuese un paladín de los pretendidos derechos mayestáticos... Las regalías de la Corona dejaron ya de ventilarse con notas diplomáticas en las altas regiones del trono, y desde los escaños de las aulas descendieron también al arroyo de la discusión pública, arraigando en las clases menos doctas por medio de los Mercurios y Gacetas.

Así, en fin, las propias órdenes religiosas recomponen sus planes de enseñanza a tenor de estas doctrinas, y se crea un clero regalista que hará causa común con el poder temporal en más de una cuestión debatida entre Roma y Madrid.

Esta lucha por las regalías, tal como se presenta al final del reinado de Carlos III, ha durado casi un siglo. Cuando, poco antes de la Revolución Francesa, muere Carlos III, el camino ya ha sido recorrido. Su hijo y sucesor, incapaz de hacer frente a los graves acontecimientos de Francia, lo era menos para comprender cuáles fuesen el sentido y las virtualidades de la doctrina tan cuidadosamente construida durante tanto tiempo. Sus ministros, Cavallero, Roda, Urquijo, se entregan a la tarea de llevar a la práctica las tesis y el pensamiento de Campomanes; pero lo hacen en un momento en que ya el trono se ha debilitado, y precisa más que nunca del apoyo de la Iglesia; y cuando ésta, acaso ciega, acaso feliz en aquella jaula de oro en la cual el Regalismo la había encerrado y enriquecido a un tiempo, hacía causa común con el viejo y decadente sistema político en contra de las nuevas fuerzas en nacimiento. Fue necesaria una guerra con la República, otra con Napoleón, la caída y la vuelta de los Borbones, el liberalismo del siglo XIX, para hacer cambiar camino y sistema al Regalismo español.

Capítulo XVII

LA LEGISLACIÓN ECLESIÁSTICA INDIANA BAJO LOS BORBONES

Introducción

Un estudio del Regalismo en Indias sería tanto una aportación de intromisiones regias en la vida eclesiástica cuanto un análisis del pensamiento y la doctrina. Si en el capítulo sobre el Patronato los temas fundamentales eran su concesión a los Reyes de Castilla para todos sus territorios en América, al tratar el Regalismo son pocos los nuevos puntos de incidencia del poder real en las Indias que no se hayan manifestado con anterioridad y, por supuesto, en vano intentaríamos buscar una huella de la concesión pontificia de privilegios regalistas.

Cuando Felipe V ocupa definitivamente el trono de España, no alienta el propósito de alterar sustancialmente la política religiosa de sus predecesores en los territorios ultramarinos. Sin embargo, imbuido él y sus ministros del galicanismo de su abuelo Luis XIV, comienza en la metrópoli una nueva era en lo que hace a las relaciones entre la Santa Sede y el poder civil. Es sabido que Clemente XI se vio obligado en un momento dado a reconocer al archiduque Carlos como Rey de España durante la Guerra de Sucesión; ello dio motivo a varios cierres de la Nunciatura en Madrid, y la política religiosa del primer Borbón, conducida en diferentes épocas por el obispo de Málaga don Gaspar de Molina y por el Abate Alberoni, llevará a no pocos enfrentamientos con Roma, que fueron dejando su huella en las mutuas actitudes entre la Corona española y el Papado.

Los juristas en el poder

Hemos recordado ya la cita de Sarrailh, escribiendo sobre nuestro siglo xviii, según el cual unos pocos hombres, «un pequeño batallón que lee, reflexiona, discute y escribe», realizó en España la radical transformación de que nuestra patria fue objeto en una sola centuria de su historia.

Los hombres a que se refiere Sarrailh, sin embargo, no eran sólo pensadores. De todos conocidos son los nombres de los políticos —hombres de acción principalmente— que siguen el dictado francés y encarnan en nuestro Siglo de las Luces el sistema que conocemos con el nombre de *despotismo ilustrado*. Pero existen también, entre los intelectuales puros como Mayans y los políticos puros como el conde de Aranda, otros que participan de ambos caracteres, y que llevados por su formación cultural y su vocación a las tareas propias del pensador y doctrinario, tuvieron más ocasión de intentar convertir en realidades sus teorías y su pensamiento. Realidades que en unos casos serán leyes dictadas para el gobierno del país y sus provincias ultramarinas, y en otros, actos de dirección política, administrativa o judicial propiamente dicha. El fiscal Moñino, luego conde de Floridablanca y ministro de Estado, será uno de estos últimos. El fiscal Campomanes, otro. Anteriormente, lo había sido el fiscal Macanaz, y lo fueron también los fiscales Lanz de Casafonda y Porlier.

Deliberadamente hemos insistido en el oficio de fiscal que tales hombres desempeñan. Pero no se crea que los hemos buscado de modo expreso entre los de su profesión: primero elegimos los hombres más representativos del tipo de personas que veníamos diseñando; luego observamos, al madurar este trabajo, el común denominador de todos ellos. Y es lógico que el resultado haya sido éste; la función normal de los fiscales, obligados por su misión de reunir en sí más dotes de doctrinario que de hombre de Estado, les exigía redactar continuamente informes sobre las más espinosas e interesantes cuestiones debatidas en su tiempo; y estos informes no tendían tan sólo a proponer la mejor solución a cada problema, desnuda de motivaciones no jurídicas, sino desbordando cualquier medida meramente legal, se extendían a considerar todos los temas que —en lo divino y en lo humano— de una u otra forma pudiesen conectarse con la consulta del Consejo a que respondían. Si alguna vez tales hombres, con el andar de los

años, cambiaban de oficio y se encontraban situados en más altos puestos de gobierno, la importancia de su anterior tarea no les abandonaba nunca, y puede reconocérseles fácilmente entre sus compañeros de gabinete o cargo por un sello que normalmente les caracteriza: intentar —tal es el sello— demostrar con hechos que sus teorías eran realizables. El resultado es una transformación que en sus manos experimenta algún sector de la legislación o la administración del país, generalmente más significativa y honda que la que pueda deberse a cualquier otro gobernante puramente político.

La huella de su labor se marca de una manera especial en aquellas grandes cuestiones que se agitan durante el siglo XVIII, y sobre todo durante el reinado de Carlos III. El cambio de mentalidad religiosa, las novedades del pensamiento filosófico y político, la transformación de la economía y la sociedad, son temas preferidos por la pluma de Campomanes, y *leitmotiv* de toda su obra. Pero lo principal son las materias referentes a la religión, y dentro de ellas los problemas jurídicos. Menéndez Pelayo afirma que, en el siglo XVIII, el Derecho Canónico es la «principal preocupación de la época», y se tienen a sí mismos por grandes canonistas la mayoría de los ministros y consejeros, semejantes todos entre sí —como hemos escrito en alguna ocasión— en la ignorancia casi total de los fundamentales principios reguladores de la teología en los que el derecho de la Iglesia se apoya, y poseedores en cambio de un mal digerido conocimiento de multitud de fuentes jurídicas, canónicas y civiles, antiguas y modernas; con este abundante material construyen cuerpos doctrinales muy bien trabados, por lo común, reveladores de una indudable capacidad en bastantes de sus autores, y en los que se contiene además —en muchas ocasiones— un claro fondo de verdad y buen deseo, oculto sin embargo por las desorbitadas exageraciones regalistas, fruto del desconocimiento de verdades fundamentales, y a veces incluso próximas a la herejía.

Las circunstancias hicieron que varios de estos hombres llegaran a tener una estrecha relación con los problemas indianos. El movimiento regalista del XVIII, que el fiscal don Melchor de Macanaz inicia con nuevo empuje y peculiar fisonomía en los primeros años del siglo y que Campomanes cierra al comenzar el reinado de Carlos IV, dejando paso a doctrinas y prácticas que ya responden a otra ideología diversa de la que caracteriza al Regalismo dieciochesco, se vuelve hacia las Indias movido por un doble deseo: el trasvasar a la metrópoli las instituciones

canónicas coloniales más favorables a la Corona por su mayor amplitud, y el de aumentar aún más la favorabilidad de aquéllas, en todos los órdenes posibles. Las Leyes de Indias, cuyo primer libro constituía un auténtico Código de derecho eclesiástico emanado del poder secular, son un modelo precioso para intentar la sustracción de la Península a la inmediata soberanía pontificia en todo lo no dogmático; al mismo tiempo, ese libro está basado en las presuntas facultades concedidas a los Reyes por el papa Alejandro VI, en las bulas de 1493; y cuando este basamento se tambalea por sospecharse su inconsistencia, antes de renunciar a su poder de dictar leyes a la Iglesia de América, la Corona buscará apoyar sus anteriores facultades en un fundamento distinto.

Una ocasión única

La Guerra de Sucesión dio al gobierno del primer Borbón, Felipe V, la oportunidad para iniciar la primera parte de esta doble tarea: Macanaz se encarga de redactar su Memorial sobre los abusos de la Corte Pontificia, y a partir de entonces no se descansará hasta obtener de Benedicto XIV, reinando ya Fernando VI, el Concordato de 1753, que traslada a España el Patronato Indiano, más o menos acomodado a las necesidades de la metrópoli. Pero lo que ahora más nos interesa es el desarrollo de la segunda fase, la mutación que va a operarse en las leyes eclesiásticas indianas, precisamente a partir del reinado de Fernando VI.

La primera parte del proceso, a que acabamos de referirnos someramente, concluye en el año 1753. Y como si los sucesos estuviesen entre sí perfectamente concatenados, apenas si ha de transcurrir un año para que la segunda fase comience. Copiemos, al efecto, unas palabras que escribe Muro Orejón:

> Corría el año 1754. La edición que Julián de Paredes había hecho en 1681 de la Recopilación de las Leyes de Indias estaba agotada y los ejemplares que quedaban eran objeto de la codicia de los libreros, que pedían por ellos precios exorbitantes; esto, unido a la demanda que de ella se hacía, entre otras razones por la obligación que tenía de comprarla y llevarla todo funcionario destinado a las Indias, hizo pensar en la necesidad de reimprimir la recopilación, como medio de atajar aquellos vicios y a la vez atender a tan justas peticiones.

> Atentos al buen negocio que la exclusiva de esta reimpresión les proporcionaría, Manuel López Bustamente y Patricio José Castellanos, impresores de la Corte, presentan en diciembre de este año sendos escritos al Consejo de Indias pidiendo autorización para efectuarla. La solicitud de Castellanos es la que prospera, aprobándose por el Consejo el pliego de condiciones bajo las cuales han de realizarse y ordénanseIe empiece en 7 de enero de 1755.
>
> Más al llevar a efecto esta reimpresión, no se olvida que la Recopilación no comprende en sus leyes las disposiciones dictadas con posterioridad a 1680, que éstas han agregado, variado o derogado las materias en aquélla comprendidas, y que, por tanto, la obra de reimpresión de la Recopilación sería mejor y más completa si se le adicionan el conjunto de normas nuevas, con lo cual volvería el cuerpo general de leyes a tener la actualidad y vigencia de que ya carecía.

Éste es el problema planteado: la Recopilación de Indias se encontraba en muchos casos derogada por disposiciones posteriores, hasta el punto de que difícilmente podía conocer el no especialista cuál era la verdadera ley aplicable a una situación cualquiera; y cuando se plantea el tema de su reimpresión se plantea simultáneamente el de la adición de las nuevas leyes. El Rey consulta al Consejo de Indias, y las respuestas del fiscal y del Consejo difieren: éste estima que la urgencia de la reimpresión no permite esperar a la adición; el fiscal cree lo contrario, y su opinión va a ser, a la vuelta de varios años y sucesivas consultas, la que valga.

En efecto, lo que el fiscal propone en esta ocasión es que se encomiende la adición a una persona determinada, y la revisión de la misma a una Junta de ministros, antes de añadirla a la Recopilación. Desea, pues, que se modifiquen las Leyes de Indias imprimiendo en ellas el sello de medio siglo de dinastía borbónica. El regalismo de los nuevos tiempos pide aún más. Carlos III acepta la idea del fiscal de suspender la reimpresión y de encomendar una tarea a una persona concreta y luego a una Junta de ministros, pero esta tarea no es simplemente la de ordenar y adicionar las nuevas leyes posteriores a 1680, sino la de hacer un nuevo Código de las Leyes de Indias.

La idea del Fiscal del Consejo va a ser, pues, fecundada por encima de cuanto imaginara quien la había concebido. La dinastía francesa acomete una gran empresa, y los hombres que dirigen los destinos de España tienen en sus manos una oportunidad impar: bajo los Aus-

trias se hizo una Recopilación de leyes anteriores; ahora, los encargados van a hacer, no una «Recopilación», sino un «Código»; podrán innovar cuanto deseen, pues el decreto de Carlos III ordenando la nueva tarea legislativa no preceptúa nada que pueda impedirlo, y si bien indica que los comisionados utilicen cuantos documentos y leyes puedan necesitar, el espíritu y la redacción de la Real Cédula señalan claramente que las nuevas leyes que se hagan sean consultadas al Rey para su promulgación.

Los doctrinarios de la Ilustración se hallan ante una ocasión única. El presidente de la Junta Codificadora será un antiguo fiscal, el decano del Consejo de Indias Lanz de Casafonda. Otro fiscal en ejercicio, don Antonio Porlier, futuro ministro de Gracia y Justicia, será uno de los más activos vocales. Las circunstancias posteriores –Revolución francesa y Guerra de la Independencia– impidieron que el Nuevo Código de Leyes de Indias llegase a ser objeto de una promulgación definitiva, y la Recopilación de 1680 estuvo vigente hasta la pérdida de nuestro imperio americano. Pero esto es intrascendente para el estudio del regalismo borbónico: lo que importa es que la Junta trabajó y redactó un primer libro del Código, de dedicación exclusiva a lo eclesiástico, y que los miembros de ella vertieron en sus leyes las ideas que habían aprendido de los grandes maestros regalistas –Frasso, Solórzano, Abreu, Rivadeneyra– y que llevaban largos años destilando en sus informes y consultas. Fue la labor de la Junta Codificadora una de aquellas tareas de que al principio hablamos: un grupo de doctrinarios, especialistas en exponer teorías, tienen en sus manos la posibilidad de legislar, de hacer leyes, para el gobierno y la administración efectivos. Su obra será el mejor muestrario para conocer el pensamiento del regalismo borbónico en materias canónicas, sobre todo si se estudia no aisladamente, sino en conexión con el resto de las doctrinas que, sobre los temas de que ellos se ocupan, desarrollaron el resto de los tratadistas y gobernantes no indianos de su época. Porque, en último término, la diferencia entre las Indias y la metrópoli, válida en el terreno legislativo durante todo el período de los Austrias, se borra en lo canónico con los Borbones, y deja de requerir un trato diverso. En España sube de nivel el Regalismo a la vieja usanza –el de los Austrias– con el Concordato de 1753; en las Indias baja cuando la Junta del nuevo Código considera desprovistos de valor los argumentos en favor del Vicariato Regio fundados en las bulas alejandrinas; y puestos ya ambos al mismo nivel, brota un estilo

nuevo, el que típicamente puede ser llamado Regalismo borbónico, basado en concepciones también totalmente nuevas.

El Libro I de las Leyes de Indias

De todo lo dicho se infiere la utilidad del estudio de tales leyes.

> El régimen canónico indiano –ha dicho Ayala Delgado en cita que más de una vez hemos recogido– con las necesarias y lógicas influencias peninsulares, ofrece una estructuración distinta y en muchos casos nueva, que recoge de modo inmediato el pensamiento político-religioso de la idea del Imperio. Por eso las Leyes de Indias... son las que nos dan el pensamiento oficial de la época aun cuando sea preciso muchas veces, casi siempre, buscar tras la forma hermética de los textos legales, las ideas que los inspiraron y el juego de la vida política que presidió y determinó su formación.

Y la primera característica que nos presentan estas Leyes de Indias que integran el primer libro –único existente– del Nuevo Código, así como el primer libro de la Recopilación y una importante minoría de las leyes dictadas entre ambas codificaciones –casi la tercera parte del Cedulario de Manuel Josef de Ayala–, es la de ser textos reguladores de materias canónicas dictados por la autoridad civil, y a los que se quería dar tanto valor como si provinieran del propio Pontífice. El mismo hecho de su existencia como derecho eclesiástico emanado del poder civil, y no referente a materias mixtas tan sólo, sino a otras que de por sí son propias de la autoridad canónica, sin un previo pacto concordatario del que sean aplicación, presta ya un carácter de derecho positivo *praeter legem* –hablando de forma genérica– al Libro I de las Leyes Indias. En la corteza misma de la legislación indiana se advierte, pues, un característico matiz regalista.

Tal apreciación no hubiera sido admitida, sin duda alguna, por los legisladores del XVIII. Nosotros llamamos regalistas a las leyes canónicas de Indias por emanar de una autoridad no eclesiástica, y ello nos autoriza a considerarlas derecho al margen del Derecho Canónico, *praeter legem canonicam*. Los legisladores borbones aceptan el calificativo de «regalismo», pero no el de estar fuera del derecho. La razón está en

una diferente postura, suya y nuestra, frente a lo que las regalías de la Corona significaban. Menéndez Pelayo define al Regalismo como «toda intrusión ilegítima del poder civil en negocios eclesiásticos»; y Giménez Fernández considera que la regalía es una «institución jurídica meramente civil por la que los reyes españoles borbónicos se arrogan la plena jurisdicción canónica en Indias como atributo inseparable de su absoluto poder real». En cambio, se pensaba en el siglo XVIII que no podía tolerarse que los obispos jurasen

> sostener las Regalías de San Pedro y defenderlas contra todo Hombre, por ser un abuso la voz Regalías, y la extensión que incluye la otra frase contra todo Hombre... particularmente quando la dicción Regalías en su propio significado, y genérica inteligencia sólo compete a los Reyes Soberanos, y prometer los Prelados defender las de San Pedro, es declararse partidarios por la Corte Romana, y contra S.M.C. siempre que el Rey pretenda conservar, y mantener sus Regalías y defender reverentemente, que el Romano Pontífice no se ingiera en las que siendo peculiares del Imperio, no corresponden autoritativamente al Sacerdocio, o Primado Apostólico,

según afirma el propio Consejo de Indias al conceder el pase a las bulas expedidas a don Josef Antonio Isabella para el obispado de Comayagua.

Lo que hoy parece un abuso no lo era, es evidente, para quienes escribieron estas últimas palabras, elegidas –para traerlas aquí– entre otras muchas similares que pudieran aducirse. Y significando cosas diversas la voz regalía para el legislador borbónico y para el estudioso actual o, mejor, mereciendo un juicio diverso a uno y otro la misma práctica regalista, es natural que entonces no existiese conciencia de proceder *extra legem*, ni se considerase fuera del Derecho Canónico la ley emanada del poder civil para regular determinadas materias eclesiásticas. Y este asunto cobra todo su valor si tal ley es referente a las Indias, donde

> tiene Su Majestad... no sólo el derecho y soberanía de rey natural suyo, con la observancia de todas sus regalías seculares, sino también por Bulas y Breves de los Sumos Pontífices, se reputa legado de la Santa Sede Apostólica Romana, según se halla resuelto por graves autores (Reyna Maldonado).

No es el momento de ponernos a juzgar, a la luz del derecho de la Iglesia, hasta qué punto era o no acertada –jurídicamente hablando– tal concepción de las regalías mayestáticas, ni si realmente el carácter de Legado, o el otro de Patrono Universal, o el de Vicario Papal, que los Reyes se atribuían, les pertenecían de hecho, o era total usurpación antijurídica, o estaba al menos legalizada por la tolerancia de la Suprema Jerarquía eclesiástica.

Lo que sí resulta evidente es que tal concepción existía, que era reconocida y aceptada casi universalmente por monarcas y gobernantes, obispos y religiosos, juristas, eclesiásticos y civiles, y que en virtud de ella es como han de enjuiciarse las leyes canónicas dictadas para las Indias.

Siguiendo su inspiración, actuaron también los miembros de la Junta de Ministros a la que páginas atrás nos referíamos, constituida por Carlos III para preparar el Nuevo Código de Leyes de Indias. Pero en su seno se dibujan prontamente dos tendencias, que nos muestran cómo tal unanimidad de pensamiento en lo esencial –el Rey dicta leyes a la Iglesia indiana en virtud de sus regalías– no existía en cambio en lo accidental.

La «Junta para la corrección de las Leyes de Indias»

Antes de analizar la obra llevada a cabo por la Junta, y para mejor comprender las tendencias que en su seno actúan, convendrá conocer a sus integranres y su método de trabajo.

Son conocidos los diversos intentos realizados durante el siglo xviii para reformar la Recopilación. Primeramente se trató, en 1755, de reimprimir ésta, pero el parecer del Consejo de Indias fue negativo. El 20 de marzo de 1771 el Consejo se dirige al Rey en favor de adicionar las nuevas leyes, posteriores a 1680, al Código del xvii, y el 10 de mayo de 1773 vuelve a insistir sobre lo mismo. La respuesta de Carlos III es una Real Cédula de 9 de mayo de 1776, que comisiona a don Miguel José Serrador y don Juan Crisóstomo de Ansótegui para que formen un nuevo Código de Leyes de Indias, utilizando todos los documentos que consideren necesarios «y también las colecciones de Cédulas y noticias que ha hecho D. Manuel José de Ayala». El Código así formado pasará a una junta de leyes, cuya misión será ir examinando «las que

vayan formando los dos comisionados», y luego estas leyes «calificadas después por todo el Consejo, me las consulte nuevamente para mi Real aprobación».

De acuerdo con esta Real Cédula, a la Junta le corresponde una labor en cierto modo secundaria. El Código lo formarán los dos comisionados Serrador y Ansótegui, y lo presentará al Rey el Consejo después de revisarlo convenientemente. La tarea de la Junta es intermedia: examinar lo realizado por los comisionados antes de que pase al Consejo. Se pretende, pues, que el nuevo Código, obra de dos personas, se revise por otras cinco –la Junta– y luego por el pleno del Consejo, antes de llegar a la aprobación real.

Sin embargo, este plan de trabajo previsto en 1776 nunca llegó a ponerse en práctica. En 1780 Juan Crisóstomo de Ansótegui presenta concluido un proyecto del Libro I del nuevo Código, debido exclusivamente a él (Serrador fue jubilado sin haber llegado a realizar la labor que se le había encomendado).

El Rey envió, con fecha 7 de septiembre de 1780, el proyecto de Ansótegui a la Junta; pero no con la indicación de que realizara un examen intermedio y pasara su resultado al Consejo, sino con la orden de que examinara el proyecto y lo corrigiera consultando directamente al Monarca, y sin que el pleno del Consejo tuviera ya que intervenir para nada.

La «Junta de Leyes» de 1776 queda así convertida en «Junta para la corrección de las leyes de Indias» o «Junta legislativa», «Comisión legislativa», «Junta del nuevo Código de leyes de Indias» o «Junta codificadora Carolina», o, finalmente, «Junta nombrada para corregir y adicionar las leyes de Indias».

Esta Junta codificadora se encargará desde principios de 1771 –utilizando como material fundamentalmente la recopilación de Carlos II y el proyecto de Libro I de Ansótegui– de preparar un nuevo Libro I del futuro Código indiano. Este trabajo no se terminó hasta 1790, fecha en que la Junta entregó este Libro I a Carlos IV. Con posterioridad a esta fecha, no se detienen los trabajos codificadores indianos, pero quedan ya encomendados a organismos diferentes de la Junta de 1776.

Vamos a intentar exponer aquí la historia de la Junta Carolina desde el 9 de mayo de 1776 al 2 de noviembre de 1790, cuando con el envío del Libro I del nuevo Código a Carlos IV concluye su existen-

cia. La Junta atravesó por tres períodos: en el primero era un organismo intermedio entre Ansótegui y el Consejo de Indias; en el segundo realiza el examen del proyecto de Ansótegui, trabajando con mucha lentitud; en el tercero, la Junta se divide en dos, una plena y otra particular, y da término a la codificación del Libro I. La razón de la división de la Junta en dos fue precisamente la lentitud con que procedía en el desempeño de su misión, tratando de hacer más fácil con este sistema la rápida expedición de los trabajos. Se había previsto, en efecto, en el Real Decreto de 30 de noviembre de 1780 que los días de sesión de la Junta serían los lunes y los miércoles de cada semana. Solamente muy avanzado el año 1781 comenzaron efectivamente los trabajos, y determinadas vicisitudes fueron espaciando las reuniones a lo largo de los años comprendidos entre esta fecha y 1788. El 30 de marzo de este año, fecha de la división de la Junta en particular y plena, se dispone que la primera se reunirá todos los días laborables, y la plena examinará cada semana o cada quince días el trabajo de la anterior.

Insertamos a continuación un cuadro que permite seguir los diversos períodos por los que la Junta atraviesa, y ver quiénes son en cada uno de ellos los miembros que la integran.

Junta del nuevo código
(9-V-1776 a 2-XI-1790)

Primer período	*9-V-1776 (creación de la Junta) a 8-VI-1781:*
Sometida al Consejo (en este período la Junta no actúa; espera que Ansótegui termine su trabajo)	Presidente: Manuel Lanz de Casafonda.
	Vocales: Felipe Santos Domínguez. José Pablo de Agüero. Jacobo de la Huerta. Antonio Porlier.
	Secretario: Manuel José de Ayala.

Segundo período, 1.ª parte	*8-VI-1781 (dimisión del secretario Ayala) a 1-I-1782:*
Junta legislativa (realiza el examen del Proyecto de Ansótegui, trabajando con mucha lentitud)	Presidente: Lanz. Vocales: Domínguez. Agüero. Huerta. Porlier. Secretario: Luis de Peñaranda y Haro.
Segundo período, 2.ª parte	*1-I-1782 (cese del vocal Agüero por enfermedad) a 21-XI-1785:*
Junta legislativa (continúa el trabajo como en el tiempo anterior)	Presidente: Lanz. Vocales: Domínguez. Huerta. Porlier. Conde de Tepa. Juan González Bustillo. Secretario: Peñaranda. Escribiente: Juan Miguel Represa.
Segundo período, 3.ª parte	*21-XI-1785 (muerte de Peñaranda y cese de Lanz y Porlier por traslado) a 30-III-1788:*
Junta legislativa (idem)	Presidente: Deja de haber. Vocales: Domínguez. Huerta. Tepa. Bustillo. Juan Fco. Gutiérrez de Piñeres. José García de León y Pizarro. Secretario: Antonio Porcel. Escribiente: Represa.

Tercer período Juntas Plena y Particular (término de la codificación)	*30-III-1788 (creación de las Juntas Plena y Particular) a 2-XI-1790 (final de la tarea):* Particular (reunión diaria): Tepa García de León. Plena (reunión espaciada): Tepa. García de León. Huerta. Bustillo. Gutiérrez de Piñeres. Secretario: Porcel (de ambas). Escribiente: Represa.

Ésta fue la Junta que codificó el Derecho eclesiástico indiano. Aunque para hacerlo utilizó tanto la Recopilación de 1680 como el Proyecto de Ansótegui y las Leyes del siglo XVIII, en realidad realizó una nueva obra: el Código que se presentó a Carlos IV en 1790 guarda bastante parentesco con la Recopilación, si bien la modifica en muchas partes, hasta el punto de alterar el orden de los títulos e introducir títulos totalmente nuevos; se atiene en buena parte a la legislación borbónica, y mucho menos al Proyecto de Ansótegui; en fin, propone un crecido número de leyes nuevas. En una obra de tal envergadura tiene que quedar, por fuerza, la impronta de sus autores; los vocales de la Junta, según sea su ideología, influyen cada uno poderosamente en las leyes que codifican. Todos ellos son ministros del Consejo, varios han estado en Indias ocupando cargos de gobierno, y en general son buenos peritos en derecho y excelentes conocedores de la realidad indiana; Porlier deja la Junta para ser ministro del despacho de Gracia y Justicia y Lanz simultanea sus funciones de Presidente con las de Decano del Consejo, y en calidad de tal debe ausentarse muchos días de las reuniones para presidir aquel supremo organismo; Tepa es también miembro de la Cámara, además de serlo del Consejo, si bien rara vez faltó a la Junta.

Leyendo atentamente las actas de sus reuniones, se observa a la Junta dividida por lo común en tres grupos: uno, regalista al viejo estilo de Solórzano o Salgado, encarnado por el Conde de Tepa; otro, partidario de la libertad de acción de la jerarquía eclesiástica, cuyo principal portavoz es don Juan González Bustillo; y un tercero, que diríamos ecléctico, formado por el presidente Lanz de Casafonda y don Antonio Porlier. Los vocales Domínguez y Huerta suelen inclinarse a favor de Bustillo; sobre los vocales Pizarro y Piñeres no cabe emitir juicio, pues se han perdido las Actas de los últimos años de la Junta, únicos en que intervienen, y en cuanto a Agüero, prácticamente no llegó a ejercer su cargo antes de su relevo por enfermo.

Bustillo tenía, pues, tres votos: él, Domínguez y Huerta. El Conde de Tepa, uno, el suyo propio, siempre en favor de las más avanzadas regalías. La decisión dependía de Lanz y Porlier, que inclinaban la votación hacia Bustillo –rara vez–, hacia Tepa –con alguna mayor frecuencia, y aprovechando las frecuentes ausencias de Domínguez hacían mayoría–, o hacia una solución ecléctica capaz de atraer algunos votos de los opuestos a Tepa –lo más frecuente–. Estas soluciones eclécticas suelen ser muy habilidosas. Tepa era un regalista a la vieja usanza, convencido de que toda la base del derecho real –derecho que es ni más ni menos que el de Vicario Pontificio para todo lo no dogmático, etc.– está en las bulas de 1493; piensa como pensaban en el XVII. La debilidad de sus argumentos, aparentemente los más duros, es evidente en un siglo en que triunfa, como se sabe, la teoría de las regalías de la Corona como tal Corona, sin intervención papal concesoria. Estas regalías representan un peligro mayor para la Iglesia que el Vicariato, tan caro al Conde de Tepa, al cambiar de eclesiástica a civil la base jurídica de la potestad real en lo eclesiástico. Y precisamente lo que hacen Lanz y Porlier, con mucha habilidad, es aprovecharse del extremismo de Tepa para ir consiguiendo de los otros vocales que voten leyes en apariencia moderadas, en realidad regalistas al nuevo estilo de la Ilustración.

No se ha puesto atención hasta hoy en esta composición interna de los partidos en la Junta, en la que, a nuestro modo de ver, radica precisamente el fracaso definitivo de su tarea codificadora. Como es sabido, el Libro I del nuevo Código, presentado en 1790 a Carlos IV, no llegó nunca a tener vigencia legal. Muro Orejón manifiesta que no se conocen las razones que movieron a Carlos IV a no promulgar el

Código, si bien cabe pensar, en su opinión, que el Consejo de Indias, «molesto por las facultades que a la Junta Codificadora otorgaba el Real Decreto de 7 de septiembre de 1780, quería imponer su marchamo a una obra en la que él no había tomado parte».

Tal posibilidad no ha de ser desechada, pero sí avalada con otras razones, que derivan del contenido mismo del Código y del juego de partidos que actuó en la Junta. Giménez Fernández apunta a este respecto una idea muy útil; ante el fracaso de la reforma de la Iglesia indiana por medio de los Concilios y visitas de regulares (intentada a partir de 1768) se acude «a forjar (1777-1790) un nuevo Libro I (gobernación espiritual) de Leyes de Indias, de las que, pronto, la caída de Floridablanca y la reacción antivolteriana bajo Ceballos, hizo prescindir». Y, más tarde, añade que

> el fracaso de la reforma carolina se acentuó durante el reinado de Carlos IV, donde en dos sucesivas ocasiones los embajadores en Roma, Azara (28-III-1792) y Labrador (21-X-1801), desahuciaron, por ser de imposible aprobación, los cánones regalistas del IV Concilio Mexicano, no obstante ser el más templado de todos los de inspiración campomanesca, mientras Cavallero no se atrevía a promulgar el no menos regalista Libro I del Nuevo Código (25-III-1792).

Según esta teoría, dos causas llevaron al fracaso el Código carolino. La primera, que, siendo un instrumento de la política reformista de la Iglesia indiana sustentada por Carlos III y sus ministros, se le abandonó a la vez que esta política. La segunda, que el Código resultó tan subidamente regalista, que no se atrevieron a publicarlo así, como no se atrevieron a publicar el IV Concilio Mexicano, que quedó para siempre, como veremos, convertido en un documento valioso sólo para los historiadores. La primera de estas causas hay que entenderla con reservas, pues Carlos IV no dispuso que se prescindiera del Libro I, sino que se revisara. De este lado vale la tesis de Muro –deseo de intervención del Consejo– y la de Giménez Fernández, ésta en el sentido de que al fracasar la reforma de la Iglesia fracasa el Código en sí considerado cuya obra se prosigue.

En cuanto a la segunda causa, el excesivo regalismo del nuevo Código, nos parece muy interesante y, hasta ahora, sin desarrollar. La frase de Giménez Fernández, «Cavallero no se atrevía a promulgar el

no menos regalista Libro I del Nuevo Código», es susceptible de comprobación. Hemos dicho anteriormente que, en la Junta, Tepa representaba el regalismo dieciochesco. Mientras los tres estuvieron en la Junta, el Código fue saliendo con un perfil aparentemente moderado, procurando evitar en sus leyes todo lo que a la jerarquía eclesiástica pudiese parecer duro o difícil: un Código al estilo de los Prelados que, entusiastas por las nuevas corrientes filosóficas, gobernaban la diócesis y las religiones. Pero tanto Lanz como Porlier abandonan la Junta antes de dividirse ésta en particular y plena; y a partir de entonces, la tarea de formación del Código —obra de la particular, que revisa y enmienda todo lo hecho hasta allí— pesa sobre el Conde de Tepa y el nuevo vocal Pizarro, inexperto y desconocedor de toda la codificación ya realizada. No cabe duda, pues, de que en la Junta particular el Conde de Tepa impuso, en reuniones día a día, su sello personal al Código, siendo muy difícil que la Junta plena, en la que dominaba Bustillo, pudiese borrar la obra de Tepa sólo a base de sesiones semanales o quincenales. No se conocen desgraciadamente las Actas de las Juntas plena y particular, pero basta con el Real Decreto de 30 de marzo de 1788, que dividió en esas dos Juntas la única primitiva, para comprender cómo se realizó a partir de entonces la codificación y repaso de lo ya hecho, y ver que los ministros de la particular —«que entiendan en el trabajo de la preparación, coordinación y arreglo de las leyes nuevas y calificación de las antiguas»—, asistentes también con «voto decisivo» a la plena, son los que cargan directamente con la mayor responsabilidad en la redacción definitiva del Código. Es decir, que el Regalismo subido de que éste adolece es atribuible en buena parte a Tepa, habiendo resultado inaceptable el Libro I, de resultas del triunfo del Conde y de su tendencia ideológica, o al menos excesivamente escandaloso, tal como juzgó Azara otro documento de igual índole, el IV Concilio Mexicano.

Para el mejor conocimiento de los miembros de la Junta, vamos a añadir algunos detalles más que contribuyan a completar los ya conocidos por los autores, y que arrojan mayor luz sobre unas personas de las que no puede decirse lo que Giménez Fernández dice del fiscal Porlier: que de sus «caracteres y circunstancias pocos detalles han llegado a nosotros».

Exceptuando precisamente a Porlier, que llegó a ocupar una Secretaría del Despacho, ninguno de los demás vocales de la Junta alcanzó

en el futuro gran notoriedad. El presidente Lanz había sido un conocido abogado ya en su juventud y fiscal después, autor de notables informes, consejero de Indias y de Castilla. Dejó también algunos escritos, que le han dado fama de humanista, a través de los cuales nos es dado conocer sus opiniones sobre algunos puntos de interés. Refiriéndose a la decadencia de las letras españolas en el siglo XVIII, tema de muchas críticas por aquel tiempo, cree Lanz de Casafonda que, lejos de ser cierta, brillan entonces autores muy importantes, entre los que es el primero el jesuita Burriel, que, en Toledo, y por encargo de Rávago, realizó investigaciones muy importantes sobre las regalías. Y

> lo que hay más que admirar es, que este religioso después de haber malogrado más de la mitad de su vida en las disputas verbales de la Escuela, se haya aplicado a este género de estudio tan embarazoso, y haya tenido lugar para estudiar en tan breve tiempo lo necesario para dar a luz una obra de tantos cabos. Es verdad –añade Lanz poniendo sus palabras en boca de los interlocutores que figuran en su obra–, que no son muchos los que saben estas cosas..., y te puedo asegurar que las personas más literatas de Madrid, son aquellas que tienen menos motivos y obligación de serlo; y al contrario aquellas que por su profesión y estado debieran aplicarse a estos estudios, son los que más las ignoran. Los Frayles, por ejemplo, que debieran saber la Escritura, la Teología, la Historia de la Iglesia, y las Lenguas sabias, poco de esto saben según la carrera común de sus estudios, a excepción de algunos a quienes traté, que se distinguieron por su particular aplicación. Los demás no salen de su Teología de cartapacio, y lo peor es, que piensan que no hay más Teología que saber, y que ésta es la única y necesaria en la Iglesia de Dios para defender sus dogmas, e impugnar los errores contra la fe. Y al mismo tiempo hay seglares, gente de secretaría y cobachuelas, que saben con todo fundamento la Teología dogmática, la Lengua hebrea, y todo género de erudición.

Su opinión general sobre la ciencia de los eclesiásticos la traslada Lanz de Casafonda al Punto concreto de las regalías. Y para darnos suficiente prueba de su pensamiento, mantiene que es un absurdo que los eclesiásticos se dediquen a escribir sobre Regalía, materia que cree les es completamente ajena. Representa, por tanto, el presidente de la Junta la tendencia laicizante del siglo, y sostiene la plena independencia del poder civil en cuanto a declarar las regalías, ya que sustrae éstas

incluso al conocimiento científico de los eclesiásticos. A éstos les reserva, según se ve en la cita anterior, la filosofía moral o ética y la liturgia —la dirección de las conciencias, pues, y el culto—, si bien la Junta que presidía llegó en ocasiones a reglamentar también algunos puntos meramente litúrgicos.

Distinto de Casafonda era el conde de Tepa. Su opinión sobre la potestad real se manifiesta repetidas veces en las Actas de la Junta. Para conocerle, comparativamente con Lanz, basta un botón de muestra, extractado de las propias Actas; se estaba tratando de la delicada materia de «quartas funerales», una de las cargas económicas por la que más interés había para suprimir y reducir. La opinión de la mayoría, más templada, la expone Porlier, que, como dijimos, forma con Lanz el grupo que tiende a atraer a Bustillo y sus seguidores con medidas en cierto modo templadas, frente al exaltado Tepa. El conde argumenta así en su voto singular contra la mayoría:

> si el Rey ha tenido potestad, como no puede dudarse, para mandar, y prohibir todo lo que queda expuesto en materia de quartas, ¿quién podía negar igual potestad para abolirla? y si tiene esta potestad, ¿por qué no ha de atenerse más al bien de los indios pobres y miserables que al bien de los Obispos de rentas quantiosas?

Y enfrente del Conde de Tepa, a veces aislado, a veces aviniéndose al parecer mediatizador y hábilmente regalista de Porlier, don Juan González Bustillo, representante en la Junta de la opinión más respetuosa con la jerarquía eclesiástica y con su derecho a legislar por sí misma en materias canónicas. También son muy interesantes sus votos singulares, como el que dio negándose a votar en pro de otorgar al vicepatrono real —y no al obispo— el conocimiento de los recursos resultantes de las oposiciones a prebendas, «por... la suma repugnancia que a dicho señor hace la Cédula que atribuye dicha jurisdicción a los vicepatronos contra lo que se dispone por varias bulas y concilios provinciales de Indias».

Esto, por lo que hace a los vocales de la Junta hasta el momento en que conservamos las Actas. A partir de entonces entran en la Junta sólo dos personajes nuevos: don José García de León y Pizarro y don Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres. Y si bien no sabemos nada de sus opiniones personales en la redacción del nuevo Código, son, en cam-

bio, los vocales cuyos antecedentes resultan más conocidos; antes de entrar en la Junta, ambos habían desempeñado cargos de importancia en las Indias, por lo que se les puede suponer buenos conocedores de la realidad de los problemas indianos, si bien lo cierto es que ninguno de los dos logró salir muy airosamente del cometido que en las Indias se les confiara.

Juan Francisco Gutiérrez de Piñeres fue, como se recordará, el famoso visitador de Nueva Granada, contra el que se levantó la sublevación de los Comuneros en 1780. Piñeres no acertó a dominarla y se vio en la necesidad de huir, dejando el revuelto país en manos del virrey Flores, que logró apaciguar la zona. En cuanto a don José García de León y Pizarro, ocupó por los mismos años el cargo de regente-visitador de la Audiencia de Quito. Allí le acompañó su hijo, futuro ministro bajo Fernando VII, que siendo aún niño, fue nombrado por influencia de su padre para la rica sacristía de Guayaquil, que conservaba después de regresar a España, y siendo ya su padre consejero de Indias. El hecho dio lugar a un incidente en que se enfrentan precisamente Porlier –ya fuera de la Junta del Código– y García de León, miembro entonces de ella. Lo relata el hijo de éste y ministro de Fernando VII en sus *Memorias;* refiere cómo en 1790, estando ya hacía tiempo en España, se nombró al autor de las *Memorias* agregado en la Embajada de Berlín:

> mi deseo de soltar la cápita de Abate y la escrupulosa honradez de mi padre le dispuso instantáneamente a presentar la renuncia de la Sacristía de Guayaquil, sin conservarla por años y años como otros, ni permutarla con pensión o beneficio simple o hacerla Caballerato; y, sin embargo, ¿quién lo creyera?, esto produjo un nuevo ejemplo de lo que son las cosas del mundo; mientras caminaba la renuncia para el diocesano, don Antonio Porlier (que llevó el Ministerio de Indias en rivalidad del Consejero Pizarro por su introducción en la Corte, y a pesar del Conde de Floridablanca), por envidia había representado al Rey que Pizarro conservaba el beneficio eclesiástico; pero con tal desgracia por su parte, que al mismo tiempo de cebar su rencor en el oficio que pasó sobre el particular, llegó la respuesta del diocesano admitiendo la renuncia, dando a la virtud del Consejero Pizarro, el medio más brillante de responder a su injusto enemigo, el cual quedó corrido, pues todo se supo en la Corte y quedó triunfante la inocencia.

De la simple lectura de esta carta surge ya la sospecha de que el autor exagera la «escrupulosa honradez» de su padre el consejero de Indias, ya que parece lógico que hubiera renunciado a la Sacristía en el momento mismo de abandonar las Indias para regresar definitivamente a España, al Consejo de Indias; al conservarla durante la estancia en la Península, y precisamente hasta que recayó en el autor un nuevo nombramiento, el de Agregado en la Embajada de Berlín, no permite admirarse tanto de que el ministro Porlier, enemistado con León, se creyese en el caso de denunciar el hecho. Cuanto más que Porlier –que no parece tuviera muchas razones para envidiar a Pizarro, al que sin duda aventajaba bastante en carrera política– tenía otros motivos para proceder contra García de León Pizarro, motivos que el hijo de éste calla, pero que consistían en una acusación formal contra el antiguo regente de la Audiencia de Quito, sobre la que se abrió un proceso. Lo refiere el virrey de Nueva Granada Gil y Lemos al ministro Porlier, en carta fechada en Santa Fe el 15 de junio de 1789 (antes, pues, de la renuncia a la Sacristía, y en pleno funcionamiento de la Junta). Da cuenta al virrey de su intervención en el proceso abierto por el oidor de la Audiencia de Quito, don Fernando Quadrado, proceso iniciado por Real Orden que indicaba que se siguiese con sigilo, dado el carácter de Consejero de Indias del acusado, contra el que se habían presentado muchas denuncias por su gestión como Regente-visitador. Es tal el volumen de las acusaciones, que resulta imposible guardar el sigilo requerido, según manifiesta el virrey, a quien duele mucho tener que ocuparse de un caso doblemente desagradable para él, por el carácter adusto de Pizarro y por la amistad que les unía. De resultas del informe del oidor juez comisionado don Fernando Quadrado Valdenegro, expresa Gil y Lemos que son ciertos los cohechos atribuidos a Pizarro: venta de empleos y cargos, civiles y eclesiásticos «con grave perjuicio de la administración».

Éste era el nuevo vocal de la Junta del nuevo Código, García de León y Pizarro, nombrado para el cargo lo más tarde en 1788, un año antes de la carta de Gil y Lemos al ministro Porlier, y probablemente antes de esta fecha. En tales condiciones formó parte de la Junta, no solamente plena, sino particular –nombrado para ésta el 30 de marzo de 1788, junto con Tepa–. Es de suponer que su influencia, dados sus antecedentes, no debió de coartar en demasía la de Tepa en sus exageraciones ideológicas.

En fin, una palabra sobre los secretarios de la Junta. El primero de ellos, Manuel José de Ayala, no llegó a actuar como tal, dimitiendo antes de que se comenzase el examen del proyecto Ansótegui. Su influencia, sin embargo, fue grande: por expresa orden del rey se entregan a Ansótegui las colecciones de Cédulas y noticias sobre Indias, reunidas por Ayala; y la Junta utilizó siempre como fuente fundamental de su tarea —en calidad de legislación del XVIII— el Cedulario de este autor. Su personalidad es sobradamente conocida, se ha publicado bastante sobre él, lo que nos excusa de detenernos más en su figura, teniendo en cuenta además que no fue él, sino sus colecciones de Cédulas, las que estuvieron día a día presentes en las reuniones de las Juntas.

Los demás secretarios, don Luis de Peñaranda y don Antonio Porcel, grises oficiales del Consejo, pasan sin dejar su huella en absoluto en el nuevo Código. Peñaranda, a quien se debe la redacción del único Libro de Actas de la Junta que se conoce, se revela como un burócrata que cumple con exactitud su cometido y se atiene a él. Durante la mayor parte del tiempo en que desempeña la Secretaría de la Junta se encuentra enfermo, y el cargo le proporciona un exceso de trabajo y diversos disgustos, de todo lo cual deja testimonio expreso en las Actas. Murió en 1785, mientras ocupaba el cargo, al que había renunciado sin que la renuncia le fuese aceptada. En cuanto a Porcel, el 9 de julio de 1799 se le encargó la revisión completa de la recopilación de Indias, utilizando al efecto el nuevo Libro I, y se limitó a presentar al Monarca en 1803 el libro primero del Código, adicionado con las reales resoluciones, expedidas desde el año 1791, en que cesó en sus funciones. Esta conducta de Porcel ante una oportunidad como la que se le ofreció y su gris labor como sucesor de Peñaranda bastan para calificarle; y el escribiente Juan Miguel Represa, que no ahorró esfuerzos después de la Guerra de la Independencia para que la labor de la Junta no resultara estéril, tampoco tiene ninguna influencia ideológica en la recopilación borbónica.

La Junta Codificadora ante el problema regalista

Conocida la Junta y sus miembros, podemos afrontar ahora el estudio de sus respuestas a los interrogantes que el libro planteaba. En

orden a elaborar un Código indiano de leyes, la Junta trabajó sobre la base de los presupuestos ideológicos del regalismo, y las tendencias en su seno se manifestaban sobre todo al tener que responder a estos interrogantes: ¿En virtud de qué derecho posee el rey tales regalías?, o mejor, ¿precisa declararse la concesión pontificia de las facultades reales, o es preferible no tenerla en cuenta, dejando al Monarca en posesión de lo que por su soberanía temporal le corresponda en lo eclesiástico?

Aparentemente, esta segunda solución es más regalista que la primera. Y no es así, sin embargo. Por muy lejos que en España se llegara en la reclamación de los derechos de regalía originarios de la Corona, nunca se lindaron los límites alcanzados por Luis XIV o José II de Austria, el Rey Sacristán; y en esas condiciones, quien sostuviera que era preferible prescindir en las Indias de las bulas de Alejandro VI y Julio II, y limitarse a los derechos natos del soberano, siempre pretendería recabar para el Monarca facultades algo menos extensas que las que le otorgaba el carácter de Vicario General Apostólico, generalmente considerado como concedido por las referidas bulas. El respeto a éstas era, por tanto, más fecundo en privilegios para el Rey, pero a la vez más reverente con la Santa Sede; regalista, pues, pero en el sentido tradicional. La otra postura hacía perder quizás al Monarca algún o algunos derechos, más que por negárselos, por abrir a Roma la posibilidad de discutirlos; pero era en cambio más definidamente heterodoxa, al prescindir del Pontífice y proclamar el derecho nato del Rey a inmiscuirse en materias exclusivamente dependientes —según el Derecho de la Iglesia— de la autoridad eclesiástica. Más regalista era esta postura, entendiendo por Regalismo el efectivo derecho del rey a gobernar la Iglesia, lo cual nunca le correspondería por su soberanía, y sí en cambio si se le considera Vicario Apostólico. Pero, a la vez, como afirmaban los fiscales Lanz de Casafonda y Porlier,

> es mucho menos que el Rey (interviniese en el gobierno de la Iglesia indiana)... como un mero mandatario, o comisionado del Papa; y es mucho más que las libre (las cédulas de gobierno para los obispos) a su propio nombre por regalía.

Todo esto nos manifiesta claramente que, en el paso de un siglo al otro y de una a otra dinastía, se ha operado un trasvase de los conceptos sobre las regalías que eran habituales en España. Posiblemente

los hombres que habitaban en América no eran conscientes de ello; nada que augure el cambio se contiene en los escritos de Rivadeneyra, y ya al final del siglo, en 1799, los obispos de las diócesis indianas, que entonces escriben al Rey protestando contra determinadas violaciones de la inmunidad de los clérigos, continúan expresándose con frases que pudieran haber sido escritas –por lo que a la concepción del regalismo según sus autores se refiere– más de cincuenta años antes.

Pero hay quienes se dan cuenta de ello. ¿Cómo, si no, pudieron los ministros de la Junta Codificadora de Indias mantener que en el Nuevo Código se debía omitir toda mención del Vicariato Apostólico otorgado al Rey,

> porque exerciéndolo S. M. efectivamente, que es lo que importa, para nada podía conducir su signada expresión, sino para excitar dudas, questiones y disputas, como quiera que el rescripto mencionado de Alexandro 6.º no está tan claro que en él se pueda fundar esta prerrogativa sin dexar lugar a la contestación?

Sean cuales sean las definiciones de regalía que quedan por extraer de los muchos autores que de ellas se ocupan en el siglo XVIII, este cambio de significado de la misma es lo más importante. Por eso decíamos que manteniendo el significado tradicional, y circunscribiéndonos a las dos diferentes corrientes que dentro de la Junta de Ministros Carolina se manifiestan, hay más regalismo cuantitativo en el deseo de mantener al Vicariato, y menos –pero más calidad, más alejamiento de las fuentes eclesiásticas– en la opinión contenida en la cita anterior. Y tal alejamiento, tal vuelta de espaldas a la Jerarquía Suprema de la Iglesia, es sin duda lo que caracteriza a la legislación canónica de Indias en el siglo XVIII.

Ello se evidencia en la lectura del resultado de la labor de la Junta, en el Proyecto del Código que se presentó a Carlos IV, y que ha sido estudiado en sus orígenes por Manzano y Muro, y publicado por este último autor; podemos extraer ahora de sus páginas una suficiente confirmación de nuestras últimas afirmaciones.

Sabido es que el Código salió definitivamente de manos de una Junta que se llamó particular, creada para remediar la lentitud con que procedía la primitivamente constituida, y que en esa Junta se hallaba en mayoría la tendencia vicarial exacerbada, frente al nuevo y más velado regalismo que había dominado en la Junta primera.

Esto determinó que las leyes sobre materias eclesiásticas de la que había de ser segunda Recopilación estuviesen redactadas en general con un tono violentamente regalista, que hizo imposible –jugando con otras causas– su aprobación definitiva. Prueba de ello es la ley I, título II, «Del Patronato Real»:

> La Delegación de la Silla Apostólica se tenga por una de las más preeminentes regalías (Ley Nueva). (Don Carlos III a 14 de Julio de 1765. Don Carlos IV en este Código). En fuerza de la distinguida calidad que por Bulas pontificias nos asiste y han exercido nuestros gloriosos predecesores de Vicarios y Delegados de la Silla Apostólica para el gobierno espiritual de las Indias: Es nuestra voluntad que esta especial gracia, que desde el principio de su concesión ha sido constantemente observada se tenga y considere como una de las más preeminentes regalías de nuestra Real Corona: y mandamos que como tal se observe, guarde y cumpla en lo sucesivo.

Tal ley no figuraba en la Recopilación de 1680, cuya primera ley de Patronato era la que en el nuevo Código ocupa el segundo lugar del título correspondiente: «Que el Patronazgo de todas las Indias pertenece privativamente al Rey, y a su Real Corona, y no puede salir de ella en todo, ni en parte». Las razones que esta ley aduce en su favor, en favor de la exclusiva pertenencia que proclama, son dos:

1) «Por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las Iglesias y Monasterios a nuestra costa, y de los Señores Reyes Católicos nuestros antecesores»; y

2) «Por habérsenos concedido por Bulas de los Sumos Pontífices de su *proprio motu*».

A la vista de estos textos, caben tres posiciones doctrinales en el siglo XVIII, a la hora de modificar la Recopilación, frente al mismo problema de decidir de dónde provienen los derechos del Monarca para dirigir en cierta medida la Iglesia Indiana. Estas posturas son:

1) Dejar la Recopilación como estaba, por considerar que el texto de su ley I del título del Patronato responde perfectamente a la doctrina sobre las facultades del Rey considerada como oficial;

2) Dejar la Recopilación como estaba, por considerar que es preferible no crear problemas con la Santa Sede mediante innovaciones tendentes a proclamar de modo más explícito las regalías de la Corona,

toda vez que el Rey ejerce ya un amplísimo poder en lo eclesiástico, difícilmente defendible con argumentos válidos ante la autoridad Papal;

3) Modificar en algún sentido la Recopilación.

La primera postura era la del Consejo en la primera consulta sobre adiciones de leyes a la Recopilación, antes de la Ley de Carlos III de 1765; la segunda, la triunfante en la Junta Codificadora, por obra de los fiscales Lanz de Casafonda y Porlier; la tercera, la que se lleva —como acabamos de ver— al Nuevo Código, por obra de la Junta particular. La primera es la tradicional; la segunda la propia de los «ilustrados» borbónicos, refinadamente regalistas detrás de un aparente aspecto tradicional, ya que su manifestación externa coincide con la postura anterior, aunque los fines que con ello se proponen conseguir sean diferentes; la tercera, obstinadamente regalista, interesada en remachar los derechos reales, y sin embargo más sometida a Roma en cuya concesión se basa. Si la Revolución Francesa no hubiera cortado los caminos al desarrollo ideológico de fines del XVIII, prevemos que hubiera triunfado al final la segunda postura —hecha al modelo francés—, mientras que la tercera se hubiera diluido en la imposibilidad de defender por más tiempo un privilegio papal, el de Alejandro VI, en el que unos no creían y al que otros minusvaloraban.

Los propósitos del Regalismo

Las injerencias concretas de las autoridades del Estado en la dirección de la Iglesia de Indias tienen otras muchas manifestaciones en las leyes que comentamos. Entre las más características cabe destacar las siguientes:

A) Se coarta la libre comunicación entre los obispos y la Santa Sede:

1. prohibiéndoles en absoluto las visitas *ad limina,* ni aun por motivos de devoción hacia las tumbas de los santos Pedro y Pablo;

2. ordenándoles que no comuniquen a Roma ninguna información sobre el estado de sus diócesis, ya que sólo al Rey deben hacer saberlo, para que él decida lo que al Papa conviene transmitir;

3. suprimiendo en los juramentos de los obispos, al ser consagrados, cualquier referencia concreta o general que puede entenderse que va dirigida de algún modo contra los derechos patronales del Monarca;

4. atribuyendo al Rey gran intervención en materia de Concilios.

B) Se coarta asimismo la libre comunicación de los fieles con el Supremo Pastor, y especialmente con la Curia, en materia:

1.° de exenciones del pago de diezmos;

2.° de edificación y dotación de lugares píos;

3.° de adquisición de derechos patronales por cualquiera de las causas canónicas constitutivas de los mismos, y todo ello por considerar que, si los fieles obtenían de Roma privilegios en algunos de estos campos, quedaría lesionado el universal patronato de la Corona.

C) Se trata de conseguir cada vez mayor intervención en la dirección de las diócesis vacantes.

D) Se busca reafirmar la autoridad real en materias judiciales y de inmunidades.

E) Se intenta también aumentar la intervención política en los nombramientos de dignidades eclesiásticas.

Todos estos propósitos se encuentran concretados en algunas de las nuevas Leyes, bien tomando pie de una Ley precedente de los Austrias, bien recopilando leyes borbónicas anteriores, bien creándolas nuevas y proponiéndolas a Carlos IV para su aprobación. Lo característico no es, como anteriormente hemos adelantado, la absoluta novedad con respecto al derecho de 1680, que en pocos casos se dará. Mucho más importante es la concepción general de la interrelación entre los dos poderes. ¿Qué significa, si no, esa absoluta prohibición a los obispos de viajar a Roma, ni aun por devoción, sino que se trata de apretar las tornas, para impedir cualquier posibilidad de que las noticias lleguen a Roma por una vía que no sea la «legal»? Y no es porque se quiera hacer en las Indias una labor antirreligiosa; los Reyes Borbones desean la propagación de la fe en América y el florecimiento de la religión, y no dejan de poner medios para, en lo que de ellos dependa, conseguirlo. Además, las Indias fueron la única zona importante de misión que se gobernó durante toda la Edad Moderna, en lo espiritual, por un sistema regalista tan exacerbado, y hoy son los países de Hispanoamérica y las Filipinas los únicos totalmente católicos, aparte de las viejas metrópolis occidentales.

Ello no quiere decir que se recomiende el Regalismo como sistema de gobierno eclesiástico sino que hay motivos más que suficientes para no desconfiar de los buenos deseos de muchos gobernantes españoles de los tiempos en que el regalismo estuvo en vigor, y de que

tales deseos fueron llevados a la práctica en bastante medida. Roma podía haberse opuesto decididamente a la legislación de Indias, en lo que ésta tenía de injerencia en lo eclesiástico, y no lo hizo. Los Reyes podían haberse abstenido de defender y practicar unos derechos que resultaban poco conformes con el sistema jurídico de la Iglesia: no lo hicieron tampoco; pero cuando alguien se pasa de la raya –el Nuevo Código, jamás aprobado, es una prueba de ello– y pide más de lo que Roma estaría dispuesta a tolerar, es el propio buen sentido del gobierno borbón –o el temor cuando menos– el que detiene la carrera a los doctrinarios demasiado audaces. Las verdaderas dificultades en las relaciones con la Santa Sede –después de algunas veleidades de los ministros de Carlos IV– no van a comenzar hasta medio siglo más tarde, a partir de la primera Constitución liberal, y para entonces las Indias ya estarán dejando de pertenecer a la Corona de España.

estos deseos fueron llevados a la práctica en bastante medida. Roma podía haberse opuesto decididamente a la legislación de la Iglesia en lo que esta tenía de intervención en lo eclesiástico, y no lo hizo. Los Reyes podían haberse abstenido de defender y practicar unos derechos que resultaban poco conformes con el sistema jurídico de la Iglesia; no lo hicieron tampoco. [illegible] a partir de la etapa del Nuevo Código, [illegible] tal vez más de lo que Roma [illegible] a tolerar, [illegible] propio tiempo [illegible] del gobierno [illegible] y los [illegible]. Las [illegible] dificultades en las relaciones con la Santa Sede —después de algunas [illegible] de los [illegible]— no van a comenzar hasta medio siglo más tarde, a partir de la primera Constitución liberal, y para entonces [illegible] de pertenecer a la historia de España.

XVIII

LA POLÍTICA CONCILIAR DE CARLOS III PARA LA REFORMA DE LA IGLESIA INDIANA

El programa carolino de reforma de la Iglesia en Indias

El reinado de Fernando VI no registra grandes acontecimientos en relación con nuestro tema. En cambio, bajo Carlos III se programa una reestructuración general del gobierno de las Indias.

> Los políticos de la dinastía borbónica comprobaron, una vez más, que era imposible seguir gobernando las posesiones ultramarinas con los anticuados e inapropiados órganos disponibles de la administración. En todos los sectores había surgido una inédita problemática que desbordaba a los virreyes carentes, por otro lado, de colaboradores. Había que realizar reformas (Morales Padrón).

Y entre tales reformas estaban las que se hacían precisas en la Iglesia. Era necesario crear nuevas diócesis y llegar hasta confines hasta entonces no atendidos; dotar al clero de una formación coherente con las nuevas corrientes filosóficas y científicas; someter más estrechamente a las órdenes religiosas –de por sí autónomas frente a la Corona, como dependientes de órganos propios de poder situados en Roma lejos del influjo real– a la vigilancia de los obispos. Los jesuitas controlaban en Indias los principales centros educativos y una de las zonas de mayor interés por el éxito de los métodos de evangelización y desarrollo aplicados: las Reducciones. La orientación de los centros educativos a los que acudía la clase dirigente había de adecuarse a las nuevas corrientes, y era la Iglesia la que dirigía tales centros. Se hacía, pues, necesaria una profunda reforma del sistema precedente, muy particularmente en este terreno.

Pero reformar la Iglesia resultaba tarea imposible para la Corona, aun recurriendo a las prácticas regalistas. Para reformar a la Iglesia era imprescindible contar con ella. Y la política de Carlos III buscó precisamente eso: la aceptación por la propia Iglesia del sistema regalista, de modo que la propia autoridad eclesiástica impusiese las reformas que la Corona deseaba. El Rey pudo dar un golpe de fuerza, la expulsión de los jesuitas. Así arruinaba las Reducciones, pero privó a la Compañía de Jesús de su gran resorte de poder, prestigio y recursos, hasta lograr luego su extinción por decisión –arrancada por las Cortes católicas de Europa– de Clemente XIV. Privó así también a la clase dirigente de las orientaciones educativas que los jesuitas imponían. Eso ya era mucho. Pero el Regalismo no podía contentarse con eliminar a la Compañía: esto supuso remover el principal obstáculo a la política de reformas –dado que los jesuitas, desde sus enfrentamientos con el galicanismo, significaban un importante bastión de defensa del Papado, frente a los derechos de las Coronas–, pero seguía siendo preciso llegar a la reforma completa, en sentido ilustrado, del pensamiento, la enseñanza y las estructuras y actuación de la Iglesia en Indias. A lograrlo tendieron las subsiguientes medidas de Carlos III, concretadas sobre todo en la puesta en marcha de la celebración de concilios provinciales en todos los territorios de América.

Es cierto que ninguno de los Concilios promovidos por Carlos III llegó a tener validez canónica: «una vez más, la invasión del poder civil impedía el libre desenvolvimiento de la Iglesia» (Gómez Hoyos). Pero ése es un punto a analizar más adelante. Valga ahora subrayar que, con esta medida, se trataba precisamente de llevar de la mano a la jerarquía eclesiástica americana hacia el terreno en que la Corona tenía interés en promover una nueva normativa de sentido regalista; el *Tomo Regio* de 1769 señalaba que los Concilios previstos tenían como objeto «exterminar las doctrinas relajadas y nuevas», es decir, el probabilismo jesuítico, «restableciendo también la exactitud de la disciplina eclesiástica y el fervor de la predicación». Se establecía que los sínodos debían examinar «los excesos que cometan en la exacción de derechos» los subalternos de sus tribunales eclesiásticos; formar «un catecismo abreviado» y revisar los catecismos «puestos en las lenguas naturales de los indios», siempre para liberar la enseñanza de la fe de las doctrinas de los jesuitas, que son la bestia negra de esta política de reformas. En la misma línea se dispuso en el *Tomo Regio* que los concilios prescri-

bieran que «no se enseñe en las cátedras por autores de la Compañía prescritos». Igualmente, se ordenaba poner límites «en las fundaciones de capellanías» y que se permitiese «perpetuar los bienes de patrimonio», para no «enajenar de las familias estas raíces, ni sacarles del patrimonio de los seculares», primeros casos como se puede advertir de la futura política desamortizadora.

El Rey debía señalar el momento más oportuno para la celebración, y a ésta debían acudir y estar siempre presentes los representantes de la Corona en Indias para «proteger al concilio y velar en que no se ofendan las regalías, jurisdicción, patronazgos y preeminencia real». «Más centralización –comenta Bruno– de la obra conciliar en manos del rey no era concebible sino en los Estados divididos del común tronco romano».

Tiene interés esta cita del historiador argentino, ya que conecta con algo que más arriba hemos dejado indicado: hay en el Regalismo una especie de sueño de los monarcas católicos por disponer sobre la Iglesia de jurisdicción semejante a la que en virtud de la Reforma adquirieron los Monarcas protestantes, y las prácticas regalistas, si bien se operan en un contexto general de mantenimiento de la fe católica y de sumisión al Romano Pontífice, tienden sin duda a independizar a las Iglesias nacionales de la directa dependencia de Roma, sometiendo al episcopado en todo lo posible a la alta dirección de sus actuaciones que provenía de la Corona.

El modo concreto en que todo ello se procuró, y que acaba de ser apuntado, precisa sin embargo, de un más detenido análisis, que exponemos seguidamente.

Jansenismo, Episcopalismo y Regalismo

En el cuarto volumen de la *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, de Rogier, Aubert y Knowles, hace el primero de estos autores varias afirmaciones que merece la pena reproducir, ya que pueden servirnos como punto de partida para el tema que acometemos en estas páginas.

En una alianza verdaderamente *contra natura* –escribe– el jansenismo, el Quesnellismo, el Episcopalismo a lo Van Espen, el Febronianismo y el Josefinismo, pero sobre todo el Galicanismo, socavaron tan grave y sistemáticamente la importancia material y moral del Papado,

que según todas las apariencias éste debería expirar a fines del siglo bajo los golpes de la Revolución.

Por otro lado, afirma el propio autor que, durante el siglo XVIII, a partir en especial de 1756, España es un no-valor, un objeto del que se puede disponer; y en fin, añade que, después de esa misma fecha, la situación que en adelante caracterizará a toda la historia moderna será el declive de la hegemonía que ejercieran, en los siglos XVI y XVII, los Estados en los que el Catolicismo había sabido conservar su poder, sobre los Estados en que aquél había perdido tal posición; la voz de la Europa católica se oía cada vez más débilmente. Y, a pesar de todo, la actitud de la Iglesia de Roma continúa inmutable, actuando como si, en la vigilia misma de la Revolución Francesa, no se diese cuenta de la situación y rehusara reconocer la realidad.

En la primera cita, Rogier habla de una alianza *contra natura* entre el Jansenismo, el Episcopalismo y esos tres movimientos cesaropapistas que fueron el Febronianismo alemán, el Josefinismo austríaco y el Galicanismo, movimientos que podemos reunir en una sola palabra –Regalismo– que comprende a los tres y a cuantas tendencias similares imperaron en la misma época en el resto de los reinos católicos europeos.

La alianza entre Jansenismo, Episcopalismo y Regalismo contrariaba verdaderamente la naturaleza de cada uno de ellos. Sus orígenes no fueron simplemente distintos, y sus historias respectivas, diferentes y ajenas las unas a las otras; eran movimientos doctrinales que se opusieron mutuamente de forma violenta a lo largo de muchos años, y solamente la común enemistad contra la Iglesia romana y sobre todo contra el Papado llegó a unirles y logró incluso que concluyeran confundiéndose entre sí; la unión y la confusión de tales contrarios caracterizó a la segunda mitad del siglo XVIII, y encontró en el Sínodo de Pistoya una de sus expresiones más singulares: allí, un obispo imbuido del pensamiento de Quesnel (Jansenismo), alzó bandera contra la Santa Sede sobre la base de la autonomía de su propio poder (Episcopalismo) al servicio de la política cesaropapista del poder civil (Regalismo). El caso no fue único, y aquí nos proponemos precisamente buscar ejemplos paralelos en un contexto tan alejado de la Toscana gobernada por la dinastía imperial como lo era la América sometida a la Corona española.

Recordemos que el jansenismo fue un movimiento religioso, centrado en temas de teología moral, y su génesis y desarrollo resultaban ajenos a los problemas derivados de las relaciones entre la Iglesia y los

Estados. Se trataba de una cuestión doctrinal, interna de la Iglesia, disputa entre teólogos, que se enzarzaron en ella durante un siglo, hasta dar lugar a la condena dogmática de las desviaciones heterodoxas del pensamiento jansenista, formulada por Clemente XI mediante la bula *Unigenitus*. De otra parte, el regalismo, en sus diversas manifestaciones nacionales, si bien poseía un contenido asimismo doctrinal, en cuanto que suponía la asunción de tesis sobre la distribución divina del ejercicio del poder espiritual y temporal, así como sobre el Primado, representó fundamentalmente una forma de plantear las relaciones entre la jerarquía eclesiástica y el poder civil, y era, por tanto, un problema sobre todo jurídico y por supuesto exterior a la Iglesia.

Cuando ambas doctrinas se encontraron fue para chocar con violencia entre sí, particularmente en la Francia de Luis XIV, bajo el pontificado de Inocencio XI. Mediaba un abismo entre el rigorismo jansenista y la corrupción cortesana de Versalles, que mal podrían conciliarse; por otro lado, los jesuitas, directores de conciencia de la corte y la nobleza, representaban la fidelidad a la Santa Sede, frente a la enemistad entre ésta y el jansenismo. Esto convirtió a la Compañía de Jesús en la bestia negra de los jansenistas, y desplazó a la vez a los jesuitas hacia el laxismo —o, al menos, probabilismo— moral, mientras el jansenismo defendía el más severo probabiliorismo. Luis XIV, decidido antijansenista y a la vez fuertemente regalista, representó el choque entre ambas ideologías, hasta el punto de que en un determinado momento la oposición del papa Inocencio XI al cesaropapismo regio le llevó incluso a merecer la acusación de projansenista con que le motejaron los consejeros áulicos del Rey Sol.

Fue finalmente éste quien decidió la destrucción de Port Royal y, con su anuencia, Clemente XI condenó definitivamente el jansenismo; pero, al mismo tiempo, los principios galicanos formulados en 1682 merecieron también la condena de la Santa Sede, aliada del monarca francés en la defensa de la ortodoxia en la batalla jansenista y enfrentada con él en la lucha por el poder sobre las cuestiones eclesiásticas y en el control del clero y de la jerarquía.

Tales contradicciones o, mejor, situaciones tan contradictorias complican en gran medida la comprensión del panorama religioso y político a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Pero la situación se hará aún más confusa cuando la Compañía de Jesús, aliada de las Cortes en la lucha contra el jansenismo, se enfrente con ellas en su defen-

sa del Papado contra las pretensiones cesaropapistas de las Coronas. Es el momento en que, haciendo gala de una miopía excepcional, los reinos europeos repetirán el error medieval del Sacro Imperio, y al buscar la destrucción del Papado encontrarán su propia ruina, pues las fuerzas que desatan contra el poder pontificio serán las mismas que se resolverán contra los propios príncipes, contra el *Ancien Régime* que las alentó y pretendió utilizarlas.

Se produce entonces un muy curioso fenómeno. El odio a los jesuitas —a los que se consideró valladar último de defensa de la Santa Sede— llevó a la alianza con cuanto ellos combatían. Y, a la vez, el deseo de debilitar al Papado condujo a sus enemigos a aliarse con cuantas fuerzas pudieran servir para hacerle daño. Por ambas vías, se produjo ese extraño maridaje *contra natura*, del que hemos comenzado hablando, entre regalistas y jansenistas, convertidos en aliados ante la común empresa de hundir al pontificado romano, único punto en que las Cortes —que ciertamente se tiñeron algo de rigorismo moral en la segunda parte del XVIII— y los jansenistas podían llegar a un acuerdo.

La actividad del episcopado había de revestir en tal coyuntura el mayor interés. Un episcopado que hiciese causa común con la Santa Sede habría significado un fortísimo apoyo a la Iglesia en su enfrentamiento con el poder civil. Ciertamente que fueron muchos los obispos que se alinearon junto al Papado en defensa de los derechos de los Pontífices frente a las injerencias de los monarcas en el terreno eclesiástico: la historia del Sínodo de Pistoya viene precisamente a demostrarlo, puesto que el Gran Duque Leopoldo intentó un Concilio toscano que no pudo reunir ante la resistencia de los obispos frente a su política regalista, y la convocatoria del Sínodo pistoyense obedeció al plan de doblegar a los obispos uno a uno mediante sínodos diocesanos sucesivos, de los que solamente el de Pistoya llegó a tener lugar, una vez que sólo Scipione Ricci secundó decididamente entre los obispos —dos obispos más le apoyaron luego entre todos los de Toscana— los intentos semicismáticos del Gran Duque.

Pero si esta práctica unanimidad del episcopado toscano en la crisis de 1786 viene a probar la existencia de una jerarquía fiel a la Santa Sede romana, que podemos encontrar también en muchos otros lugares, no es menos cierto que una señaladísima parte de los obispos se alineó al lado de los monarcas y secundó en cierto modo las actuaciones regalistas en los países católicos. El sistema de presentación para

las sedes episcopales –que de una u otra forma imperaba en todas partes– había permitido a los reyes seleccionar un episcopado adicto, con el que pudieron contar en no pocos momentos difíciles. Un ejemplo podría ser el de la actitud tomada por los obispos españoles ante la expulsión de la Compañía de Jesús; otro, el hecho de que la Asamblea del Clero Francés de 1682 la presidiera un hombre como Bossuet, o la condición episcopal del padre del febronianismo, o la decisión con que el arzobipso de México Lorenzana secundó la política de Carlos III para la reforma regalista de la Iglesia en América, que es precisamente el objeto inmediato del estudio que tenemos entre manos.

Tales son las razones por las que el episcopalismo se unió al jansenismo y al regalismo en esta lucha en defensa de las regalías mayestáticas en el terreno eclesiástico. La teoría episcopalista proviene de antiguo, pues un episcopalismo antipontificio, ligado a las tesis conciliaristas, se dio ya en el Medievo; en el siglo XVIII el regalismo generó un nuevo episcopalismo, que asumió como doctrina moral el jansenismo y sirvió de base a las doctrinas febronianas sobre el carácter democrático –en el sentido de la estructura del Imperio, dividido en una serie de principados autónomos cuyo paralelo en la Iglesia serían las diócesis– de la organización eclesiástica.

Tiene, pues, plena razón Rogier cuando apunta que la coalición de todas estas corrientes minó profundamente el prestigio moral y material del Papado. Y no menos cuando sostiene –es otra de sus afirmaciones que recogimos al comenzar estas páginas– que la Iglesia, ya en el final del siglo, en la vigilia misma de la Revolución, permanecía ciega ante la situación que se avecinaba. Pero a esto debemos añadir algo que también hemos dejado ya apuntado: que esa ceguera es no menos –y tal vez más– grave en el caso de las monarquías del Antiguo Régimen. Precisamente la Revolución Francesa actuó como un despertador que sacó a los príncipes absolutos del sueño en que estaban sumidos, esterilizándose en la tarea de procurarse un poder absoluto a costa de la Iglesia, mientras fuerzas muy distintas, frente a las que el Papado hubiese sido su aliado natural, socavaban profundamente los cimientos del propio sistema del Despotismo Ilustrado. Entonces amainó la persecución regalista contra el Papado; Scipione Ricci, el obispo-presidente del Sínodo de Pistoya, fue víctima del cambio de situación que no supo prevenir, mientras el cardenal Lorenzana, su equivalente en la historia episcopaliana-regalista en la América española,

supo girar a tiempo y alinearse junto al Papado en el momento en que la elección de Pío VII demostraba al mismo tiempo la inanidad de los esfuerzos contra la Iglesia tanto de parte del regalismo como de la revolución.

Amainó la persecución regalista contra el Papado, pues los Estados del período absoluto comprendieron entonces la gravísima equivocación cometida; pero la historia es inexorable, y la hora final de las monarquías absolutas ya había sonado: medio siglo más tarde ya no subsistían, mientras el Papado encontraba una vez más su camino a través de las nuevas condiciones en que había de desenvolverse el mundo contemporáneo.

España en la Europa regalista

Una tercera observación recogimos de la pluma de Rogier al iniciar estas páginas. Se refería a que, a partir de 1756, España fue un no-valor, un objeto del que se podía disponer. Tal afirmación, que nos lleva a conectar cuanto llevamos dicho con el caso particular de España —y como derivación con el de sus posesiones ultramarinas—, resulta más que discutible. La decadencia de España se acentuó a lo largo de todo el siglo XVII; hasta la Paz de los Pirineos, España mantuvo aún, sobre la base de su anterior grandeza, su condición de primera potencia, en la que desde entonces le sustituyó Francia, pero a partir de ese momento los casi cuarenta años del reinado de Carlos II —que muere precisamente en 1700— representan el momento más bajo de nuestra historia moderna. Con motivo de la sucesión de Carlos II, España se convierte verdaderamente en un objeto del que se puede disponer, y de hecho las grandes monarquías europeas —Francia, Inglaterra, el Imperio— dispusieron de la herencia del último rey español de la Casa de Austria y se repartieron sus despojos.

Pero la Casa de Borbón, instalada en el trono definitivamente a partir de la Paz de Utrecht, detuvo la decadencia de España y le devolvió buena parte de su anterior grandeza. Este proceso de recuperación de España se inicia bajo el primer borbón, Felipe V; se consolida durante el reinado de su sucesor Fernando VI, que recuperó para la nación su potencial marítimo y su estabilidad económica; y alcanza su cima precisamente a partir de 1759, cuando sucede en el trono Carlos III, que

presidirá –hasta su muerte en 1788– el período más brillante de toda la historia de los Borbones españoles, devolviendo a España un primer papel en la política europea, al pasar del aislamiento constructivo de Fernando VI a la participación activa y de primer orden en el concierto político internacional, en pie de igualdad con la Inglaterra de los Hannover, con el imperio de María Teresa y, por supuesto, con la Francia de Luis XV y Luis XVI.

Y esto no lo ignora Rogier, que después de hacer la afirmación que dejamos reseñada, que España es desde 1756 un no-valor, escribirá refiriéndose a los años posteriores a tal fecha que el emperador y los reyes de Francia y España tenían en la curia sus partidarios y sus espías. Existían en Roma la facción austríaca, la francesa y la española; a partir de la mitad del siglo XVII entra en vigor el derecho de exclusiva o de veto de los monarcas católicos. En 1644 lo usó España; en 1670, Francia; en 1721, el emperados Carlos VI; en 1730, de nuevo España, y en 1758, otra vez Francia. Fuese cual fuese el motivo del recurso al veto, nunca dejó de lograr sus objerivos, y nunca un cónclave osó elegir a un cardenal contra el que hubiere opuesto su veto uno de los tres grandes monarcas católicos, el Emperador, el Rey de España o el de Francia. No parece, en efecto, que tales cosas puedan decirse del rey de un país convertido en un objeto sin valor, del que cualquiera podía disponer.

La recuperación, bajo el despotismo ilustrado, de España y del prestigio y poder de sus reyes, así como su papel en la política internacional, se manifiesta –acabamos de dejarlo dicho– de manera muy notoria en el campo de lo eclesiástico. En este terreno, cupo a la monarquía española una participación señalada en la orientación de las relaciones de las Cortes europeas con la Santa Sede, en la supresión de la Compañía de Jesús, en las elecciones papales, en el desarrollo de las doctrinas regalistas. Carlos III controló de manera más o menos directa, además de sus propios reinos –España y las Indias Occidentales–, el de Nápoles y el Ducado de Parma, ocupados respectivamente por su hijo y su hermano, y el de Portugal, donde su hermana era reina y poseía una influencia decisiva; tuvo también gran influjo en la política de Francia, en cuyo trono se sentaron sucesivamente su primo hermano Luis XV y su sobrino Luis XVI, ambos notoriamente inferiores a él como hombres de Estado; y mereció el respeto de la corte inglesa, el de la emperatriz María Teresa y su sucesor José II, el de Federico el Grande y el de Catalina de Rusia.

Es de lamentar que su política religiosa, en estrecha relación con la de Francia, Italia –Nápoles, Toscana, Parma–, Portugal y el Imperio, tomase como objetivo el suicida camino de la nacionalización de la Iglesia, siguiendo el modelo protestante al que jansenistas, episcopalistas y regalistas se entregaron con ciego empeño. Convencido de la necesidad de «modernizar» sus Estados, Carlos III –apoyado en un brillante equipo de colaboradores– se lanzó a tal empresa a la vez en todos los terrenos: sus reformas económicas, educativas, científicas, militares, administrativas, cambiaron la faz del país, y es a partir de enconces cuando España entró en la Edad Moderna y tomó el rostro con que luego la hemos conocido, aunque por desgracia sus sucesores, Carlos IV –en quien inicialmente tantas ilusiones pusiera su padre–, Fernando VII e Isabel II, enfrentados con acontecimientos que estos monarcas no podían resolver, resultaran indignos herederos de la Corona de Fernando VI y Carlos III y detuvieran durante largo tiempo el proceso de renovación de España que los dos hijos de Felipe V habían emprendido.

Junto a aquellas reformas afrontaron también los ministros de Carlos III la reforma religiosa. El Concordato de 1753, concluido entre Fernando VI y Benedicto XIV, había puesto en manos de la Corona el práctico control de los nombramientos beneficiales en España: el Patronato que en él se concedía a los reyes permitió consolidar de manera decisiva la influencia del poder civil en las estructuras eclesiásticas españolas.

El lector del Concordato encontrará en él algo que tal vez pueda sorprenderle, y a lo que la doctrina no ha dejado de prestar la debida atención: como razón y fundamento de la concesión a los reyes de España del Patronato –que ya existía para Granada y las Canarias– sobre el resto de sus reinos peninsulares, el Concordato alude al Patronato Universal de Indias, que en los reinos ultramarinos llevaba ya dos siglos y medio de vigencia, como concedido a los reyes de Castilla por Julio II el 28 de julio de 1508.

Este dato resulta clave para el estudio que tenemos entre manos, porque el hecho se va a repetir con el movimiento sinodal de signo episcopalista, al servicio del cesaropapismo, del que el Sínodo de Pistoya resulta ser la expresión más significativa en Europa. Y del mismo modo que el Patronato Universal de Indias es anterior al Patronato español, también encontraremos que en Indias los Sínodos reformadores de carácter religioso se adelantaron a los europeos. En 1771 se celebró

el IV Concilio Provincial Mexicano, el principal y más acabado modelo de Sínodo regalista habido en América, y al que a buen título podríamos considerar como el paralelo del Sínodo de Pistoya al otro lado del Atlántico; el VI de Lima, que le siguió en importancia, tuvo lugar en 1772. Este adelanto de quince años sobre los acontecimientos sucedidos en Toscana en 1786 resulta muy significativo, y sobre ello vamos a reflexionar seguidamente.

La incorporación del clero al proyecto regalista de reformas

El regalismo no es un movimiento —como ya hemos escrito— originario del siglo XVIII. Se considera a menudo como un fenómeno típico de esa centuria; un sistema de intervención abusiva del Estado en asuntos de la Iglesia, propio del período del Despotismo Ilustrado, y que con diversas variantes se presenta en casi todos los países de la Europa de entonces.

Sin embargo, no es el regalismo un fenómeno exclusivo de tal período histórico, que en España se abriría con la subida al trono de la Casa de Borbón, a la que habrían acompañado las ideas francesas galicanas imperantes en las corte de Luis XIV.

Pero en el caso de Luis XIV hay un hecho que nos interesa resaltar: la política del Rey Sol será la que incorporará el episcopalismo al cesaropapismo, en el momento en que los cuatro principios galicanos no procederán directamente de la Corona, sino de una Asamblea del Clero presidida por obispos.

Éste es un paso importante que conviene señalar. Si hasta encontes la disputa regalista ha enfrentado al estamento eclesiástico con el civil —en cuanto estamentos, independientemente de que clérigos concretos, actuando como ministros del poder civil, hayan abrazado la parte del Estado frente a la autoridad eclesiástica—, Luis XIV logró poner de su parte al clero y a la jerarquía, o al menos a una parte importante de éstos. Su política consistió en hacer causa común con el estamento clerical incorporándolo a su partido frente a la Santa Sede; ésta quedaba entonces enfrentada no con el Estado, sino con la Iglesia nacional. Y, a la vez, el Estado dejaba de ser el enemigo de la Iglesia para convertirse en el defensor de la Iglesia nacional frente a la pretensión de la Sede Romana de absorverla y reducirla a su control.

Naturalmente tal actitud exige la justificación, que se buscó por doble vía. Por un lado, haciendo recurso a las libertades de la Iglesia galicana: es la vía histórica. Por otro, desarrollando la tesis de que Cristo no fundó una Iglesia única y centralizada en torno al Primado, sino una Iglesia sin estructura unitaria, que debería desarrollarse en Iglesias nacionales presididas por un Pontífice romano que, siendo cabeza jurisdiccional de su Sede, tendría la presidencia o primado de honor del conjunto: es la vía doctrinal.

La vía histórica fue seguida en cada país resucitando la disciplina eclesiástica del alto Medievo, cuando las circunstancias no permitían un control inmediato de la Santa Sede sobre las diócesis europeas, dotadas por ello de una capacidad de acción autónoma muy notable. La vía doctrinal tuvo que buscar sus expositores y los encontró numerosos, destacando Van Espen, notorio canonista cuyo jansenismo le alineó contra la Sede Romana, y el propio Febronio, que creó la teoría de la organización de la Iglesia a semejanza de la del Imperio, estructurado en principados nacionales autónomos unidos, que no sometidos, por la persona del Emperador.

Pero lo que nos interesa hacer resaltar, sobre estos datos sobradamente conocidos, es que la política iniciada por Luis XIV logró dar un giro copernicano al Regalismo, tal como hemos dejado apuntado. Las consecuencias de esa incorporación del estamento clerical al sector estatal frente al romano, tal como las hemos descrito, marcan un hito en la historia del Regalismo y en general de las relaciones Iglesia-Estado.

A partir de 1682, fecha de la Asamblea del clero francés inducida por el Rey Sol, parecía mera cuestión de tiempo que el resto de las monarquías católicas siguiesen los pasos dados por Francia. Y, sin embargo, no se produjeron acontecimientos similares, no se siguió de inmediato el ejemplo francés en el resto de las naciones católicas europeas.

Los años inmediatos, y la mayor parte del siglo XVIII, se continuó en cambio, incluso en Francia, con el viejo sistema de enfrentamientos entre el poder civil y el eclesiástico, sin que llegara a cuajar —ni a intentarse, en la mayor parte de los lugares— el sistema episcopalista de las Iglesias nacionales.

Podemos achacar la falta de respuesta inmediata a la genial intuición de Luis XIV (que comprendió hasta qué punto el cambio de sistema debilitaba a la Sede Roma y garantizaba —de generalizarse su aplicación— el triunfo de las pretensiones estatales de dominio sobre la

vida religiosa), al propio fracaso del esfuerzo del Rey Sol y al fracaso de la Asamblea del clero francés de 1682. Los artículos galicanos hubieron de ser retirados por el omnipotente Monarca, que los había promulgado como Ley del Reino; los clérigos que participaron en la asamblea tuvieron que retractarse; el camino que conducía a una Iglesia nacional francesa autónoma y sólo formalmente dependiente de Roma hubo de dejar paso, en vida del propio Luis XIV y de sus sucesores, a la negociación con la Santa Sede para resolver los enfrentamientos, gozando el Rey de obispos adictos, pero no tanto como para estar dispuesto a romper con el Papa para defender principios o actuaciones de carácter cismático o próximos al cisma.

Y el fenómeno se repitió por doquier. Por débil que fuese la Sede Romana durante el siglo XVIII, no lo fue tanto como para que pudiera decirse de ella que era un no-valor; la realidad es que el interés —tan fuerte además durante todo el siglo XVIII— de las potencias católicas y no católicas por el resultado de los cónclaves se debió en verdad a que no salían de ellos unos prelados investidos del Primado de Honor, sino unos Pontífices sin cuya voluntad no se designaban obispos, no se suprimían órdenes religiosas y no se canonizaban santos, por poner sólo algunos ejemplos de temas que, por su fuerte carga política, interesaban profundamente a los reyes de aquella centuria, algunos tan piadosos como Carlos III de España, tildado de «beato» por más de un autor, o como el emperador José II, que se ganó el apelativo de «Rey Sacristán», o como la emperatriz María Teresa, a quien tanto llegó a preocupar —y el hecho no deja de ser curioso— el exagerado cesaropapismo de su hijo.

Sin embargo, la idea de las Iglesias nacionales, fracasada a finales del siglo XVII en el primer intento de establecerlas, no se perdió sin dejar huella. Los monarcas y sus teólogos y canonistas comprendieron que se había ido demasiado lejos en las intenciones y demasiado deprisa en las acciones. Era difícil entrar en la vía de franca y abierta autonomía de la Iglesia galicana, la española, la portuguesa o la alemana frente al Papado sin romper con éste y abandonar la Iglesia católica para caer en el cisma o la herejía; de ello había suficientes pruebas tanto en el Medievo —cisma oriental— como en la Edad Moderna —protestantismo—. Tal vez algún ministro se hubiese atrevido; no los monarcas personalmente, y tampoco los pueblos lo hubiesen secundado, pues no se estaba ya en la época en que el cambio de religión o de Iglesia del monarca arrastraba

a todo un reino. Y tampoco lo hacía aconsejable el equilibrio europeo: ni el protestante Federico de Prusia ni la cismática Catalina de Rusia hubiesen visto con buenos ojos tan sustancial alteración de los principios de estructuración religiosa de Europa nacidos de la Paz de Westfalia; después de ésta, la propia Catalina había tenido que abrazar la fe ortodoxa oriental para convertirse en emperatriz desde su condición de princesa protestante alemana, como los Estuardo perdieron el trono de Inglaterra por su fidelidad al catolicismo, y Cristina de Suecia se quedó sin corona al convertirse a la fe romana; Enrique IV había tenido que abrazar un siglo antes esta misma fe para poder reinar sobre Francia. El equilibrio europeo era sagrado.

Encontrar la vía media entre dos polos opuestos fue, pues, el empeño de los regalistas áulicos del XVIII. La nueva política de incorporar al estamento clerical, y en particular a la jerarquía, a los intereses del Estado, para enfrentarles con Roma y convertir al poder civil en defensor de derechos eclesiásticos ultrajados por las intromisiones de la Curia, había de llevarse a cabo sin pretender crear desde el Estado Iglesias nacionales.

Éstas, en efecto, habían nacido siempre de la iniciativa regia: así nacieron la griega, la inglesa, y el propio Lutero nada pudo en este orden sino allí donde los príncipes asumieron tal tarea. Nada de extraño que Luis XIV siguiera ese camino y asumiera la iniciativa; nada de extraño tampoco que ello le pusiera en la vía del cisma y de la herejía, y si no los consumó es porque se detuvo a tiempo, porque comprendió el final necesario del camino emprendido y no quiso recorrerlo.

Era preciso, pues, que la consecución de Iglesias nacionales –sueño en último extremo de los monarcas regalistas– adoptase una nueva estrategia: no habían de nacer de la iniciativa del Estado. Se pensó entonces que naciesen de la propia iniciativa del clero. Se pensó en la revolución desde dentro. La tarea del poder civil no tendría que consistir en asumir el protagonismo, sino en dar el impulso. El papel de los monarcas y de sus ministros había de quedar en un segundo plano: provocar los acontecimientos y dejar en manos de la jerarquía nacional el desarrollarlos y obtener ellos los resultados deseados. Nunca romper con la Santa Sede, pero sí poner el gobierno de los asuntos eclesiásticos nacionales en manos de una jerarquía dócil al poder civil, la cual habría obtenido directamente ese poder reivindicándolo de Roma por sí misma y mediante métodos perfectamente canónicos.

Sobre estos presupuestos, las Asambleas del Clero –reuniones no previstas por el Derecho de la Iglesia y que necesariamente aparecerían como revolucionarias, antirromanas y de origen civil– habían de desaparecer; cuando reaparecen lo hacen, en efecto, de manos de la Revolución, y no puede dudarse de su imposibilidad de mantenerse en los límites de la ortodoxia doctrinal y disciplinaria de la Iglesia católica. En lugar de tales Asambleas, el camino canónico, irreprochable, de evidente iniciativa eclesiástica, que el regalismo descubrió, fue el de los Sínodos diocesanos.

El plan de reforma eclesiástica a través de los Sínodos

No deja de ser sintomático que la principal obra canónica sobre los Sínodos diocesanos se publicase en el siglo XVIII y se debiese a la pluma del mejor canonista de la época y Papa, por añadidura, el maestro Próspero Lambertini, Benedicto XIV. Cuando el precepto tridentino ordenando celebrar Sínodos diocesanos cada tres años, tantas veces relajado y más veces incumplido, había caído casi en desuso, un jurista de la talla de Lambertini les dedica una de sus obras más importantes, y los consejeros de los reyes cesaropapistas fijan en ellos su atención. El fenómeno no puede ser más expresivo.

Creo que puede afirmarse que Lambertini –sobre cuya personalidad y capacidad de compresión de su época no hay que detenerse– supo conocer lo que ahora estamos exponiendo, algo en que la doctrina no parece haber reparado: el juego que podrían dar los Sínodos en el seno de un vasto plan para cambiar la estructura de la Iglesia católica. Intuyendo –o tal vez viendo con claridad– que podrían ser instrumentos de una reforma interior querida y buscada desde perspectivas heterodoxas, sentó la doctrina canónica exacta sobre los Concilios diocesanos, situándolos en su verdadero papel dentro del conjunto de la organización eclesiástica. Con ello salía al paso de ese plan que, si era político en los propósitos de los gobernantes temporales, poseía raíces doctrinales muy profundas –en abierto contraste con la naturaleza misma de la Iglesia– en el pensamiento de los escritores que desde diferentes ángulos, en particular desde el jansenismo, el deísmo y el racionalismo, trataban seriamente de cerrar dieciocho siglos de historia de la Iglesia y completar la obra que Lutero no había logrado concluir.

Utilizar los sínodos como motores del cambio apareció a los ojos de diversos gobernantes regalistas, pues, como un camino válido, quizá como el camino. No estamos ya ante el viejo conciliarismo; los artículos galicanos de 1682 habían hecho todavía recurso al mismo al proclamar que la plenitud del poder apostólico estaba limitada por los decretos y constituciones de los Concilios Generales, pero ése es un planteamiento del tema totalmente diferente: es la discusión sobre el titular último del poder supremo en la Iglesia, si el Papa o el Concilio Ecuménico. E incluso otro de los artículos galicanos, al afirmar que las decisiones del Papa en materia de fe no se convierten en irreformables más que con el consentimiento de la Iglesia Universal, trataba de rebajar el primado pontificio sobre la base de una concepción democrática de la Iglesia, pero no explicaba cómo podía obtenerse ese consentimiento, y hacía volver los ojos de nuevo al Concilio General como fórmula de manifestación de la voluntad colectiva de la Iglesia.

Creo que el proyecto sinodal que aparece en el siglo XVIII es un fenómeno nuevo, peculiar de ese momento histórico. No tuvo, sin embargo, ocasión suficiente de desarrollarse; no alcanzó ni la difusión que se pretendía ni el éxito que se deseaba; quedó reducido a un proyecto irrealizado; ignoramos si también irrealizable, pues los acontecimientos que al fin de siglo, cabalgando casi sobre la ejecución misma del plan, se pusieron en marcha, acabaron con el intento de consolidar el cesaropapismo y de difundir las doctrinas febronianistas, a la par que con el sistema político e ideológico subyacente, e incluso con la propia Edad Moderna que dejaba paso a una nueva edad.

La expresión europea más significativa de tal proyecto fue el Sínodo de Pistoya. En ello radica su importancia. Podríamos preguntarnos el por qué llego a concretarse en Toscana –y no en otro lugar, con otro obispo y bajo otro príncipe– el movimiento sinodal en que se unieron Jansenismo, Episcopalismo y Regalismo para la destrucción del Papado romano. Pero ciertamente hemos de afirmar que las ideas del gran duque Leopoldo y del obispo Ricci no eran algo aislado en la Europa del momento; la operación estaba en marcha y el Sínodo pistoyense representó un elemento clave de la misma, junto a varios otros, antes de que los príncipes recogieran velas y cambiaran –demasiado tarde– de rumbo ante la amenaza de la revolución.

Pero –y lo hacíamos notar páginas atrás– si el Sínodo de Pistoya representa la punta del iceberg de lo que las Cortes regalistas preparaban

en 1786 para asestar el golpe definitivo al Primado (como la Asamblea General del Clero francés había jugado idéntico papel en 1680), el movimiento del que Pistoya era la expresión había iniciado años antes su andadura, y lo había hecho en América bajo el impulso del rey de España Carlos III.

En las Indias Occidentales –es el momento de recordar cuanto hemos dejado dicho sobre el Patronato indiano y el español, aquél procedente de 1508, éste, de 1753–, el poder civil en materia eclesiástica había alcanzado un desarrollo increíble. Si los Reyes de España hubiesen poseído en sus reinos europeos un control de la vida eclesiástica, un dominio sobre la Iglesia, comparable al que tuvieron en las Indias durante toda la Edad Moderna, la historia de toda Europa hubiese sido distinta de lo que fue, y la mayor parte de los acontecimientos que marcan las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII habrían sucedido de otra manera. Y no simplemente porque la Corona española –al fin y al cabo el primer poder político de Europa durante la mitad de esa edad– hubiese dispuesto de tales facultades, sino porque las mismas se hubiesen dado en igual medida sin duda alguna en el resto de las Monarquías.

Pero las Indias –y el fenómeno vale tanto para las Indias españolas como para las portuguesas– constituían un mundo aparte. Durante toda la Edad Moderna fueron las Indias (repito que en esto daba lo mismo las Occidentales como las Orientales) un lugar exótico, pintoresco, radicalmente desconocido para los europeos. La historia de Europa se hizo sin contar con las Indias. Se admitió que eran tierras cuyo sistema de gobierno había de resultar necesaria y lógicamente peculiar, y no se pensó ni analizó más el problema. España tuvo las manos libres. Se podía discutir la legitimidad de los títulos de su soberanía, nacidos de unas bulas pontificias dadas en los límites de la Edad Media por un Papa hierocrático y corrompido; se podían montar expediciones piratas a la búsqueda de las riquezas indianas, o establecer allí colonias de aventureros; pero España tuvo las manos libres para gobernar las Indias según un ordenamiento jurídico peculiar que nadie se preocupó de analizar. Y al decir nadie hay que incluir también, e incluso muy especialmente, a la Santa Sede. Cuando en el siglo XVIII el contacto de Europa con América se fue normalizando y empezó a cobrarse conciencia de la futura importancia del nuevo continente, el sistema español estaba consolidado allí y seguía siendo un régimen especial, al margen de la paralela historia jurídica europea.

La Santa Sede, ciertamente, había concedido a los Reyes de España sucesivamente la soberanía sobre las tierras indianas, el derecho a percibir los diezmos y el Patronato Universal. Con el paso de los años, tales privilegios habían dado lugar a lo que se llamó el Vicariato Regio, luego a las Regalías Mayestáticas: en virtud de su propio poder real para unos, o por concesión pontificia para otros, los Monarcas proponían la totalidad de las personas que habían de ocupar cualquier cargo eclesiástico en ultramar, fijaban el número y los límites de las diócesis, autorizaban la construcción de edificios religiosos de cualquier tipo, controlaban el paso a las Indias de cualquier persona, disponían del Pase Regio sobre todo documento papal dirigido a América o procedente de allá dirigido a Roma, incorporaban los diezmos a la Real Hacienda y costeaban con cargo a ésta la vida de la Iglesia indiana, impedían cualquier comunicación directa de los obispos de Indias con la Curia Romana, y legislaban con exclusividad sobre la totalidad de los aspectos del funcionamiento de la vida religiosa colonial, que de ellos dependía por completo. A cambio de lo cual —y esto explicaba la tolerancia y el silencio de Roma— cristianizaron la totalidad de sus posesiones de manera verdaderamente eficaz y las mantuvieron en la más estricta ortodoxia, lo que hasta bien entrado el siglo XVIII significó a la vez el cierre de las fronteras al jansenismo, al racionalismo y no digamos al protestantismo, y la más estricta fidelidad a la misma Sede Romana cuya intervención se impedía y cuyos derechos se suplantaban.

Cuando las ideas —según venimos poniendo de relieve— experimentaron en la centuria ilustrada el cambio al que hemos hecho referencia, la Corona se dispuso a dar en las Indias el primer paso que todavía no quería o no osaba dar en la metrópoli. Aquí las dificultades se mostraban grandes; desde el fracaso de Luis XIV se buscaba un nuevo camino para consolidar el Regalismo a ultranza, pero ese mismo fracaso obligaba a proceder con extrema cautela. En Indias, el Rey de España se sentía, en cambio, omnipotente.

Al Concordato de 1753 no se llegó sino a través de lentas y difíciles negociaciones, que provenían ya de los primeros años del siglo, pues Felipe V buscó el Concordato por muy varios medios desde el principio mismo de su reinado. Ya sabemos que, cuando Fernando VI lo obtuvo, fue con mención del precedente indiano, donde esos y más amplios privilegios poseían los Reyes castellanos desde comienzos del siglo XVI, y aún —como hemos indicado— los habían ampliado mucho con el paso del tiempo.

Pero, repito, en las propias Indias el Rey de España se consideraba capaz de tomar y hacer cumplir cualquier medida. El episcopado indiano, tras dos siglos de sumisión absoluta a la Corona sin que la Santa Sede mostrara nunca su disconformidad, había aceptado por completo la idea de que los monarcas eran vicarios papales para el gobierno de la Iglesia indiana. Faltar a los deberes impuestos por el Patronato Regio llegó a considerarse por algunos pecado mortal, y en todo caso, nadie entre la jerarquía dudaba de que lo que sucedía ante los ojos del Papado y de toda la Iglesia pudiera no ser legítimo. Y ese episcopado, alejado además de los problemas y de la agitación europea, no era suficientemente consciente del cambio en la política cesaropapista que se estaba operando en el viejo continente a partir de los últimos años del xvii, y sobre todo ya en la segunda mitad del siglo xviii.

Nada más lógico, pues, que la política de Carlos III, que inauguraba el camino de transformación de la Iglesia desde su propio interior, comenzara a aplicarse en Indias casi un cuarto de siglo antes de que diese en Europa sus primeros y más llamativos pasos; y que en lugar de poder hablarse de ecos o de reflejos en las Indias del movimiento regalista europeo, o de aquella concreción del mismo que significativamente representaron acontecimientos como el Sínodo de Pistoya, haya que hablar del influjo indiano sobre esos mismos acontecimientos europeos: los intentos de España por hacer aprobar en Roma el IV Concilio Provincial mexicano representan un camino mucho más sutil que el del enfrentamiento con la Santa Sede del obispo pistoyense Scipione Ricci. La política sinodal fracasó, y ningún sínodo cesaropapista logró la aprobación del Papa, pero el obispo Ricci terminó sus días en la desgracia, desposeído de su sede y olvidado, mientras el promotor del Concilio de México, Lorenzana, alcanzó la mitra primada de Toledo y el cardenalato. Ricci hubo de someterse —al parecer incluso insinceramente— a Pío VII; Lorenzana mereció el aprecio de Pío VI y destacó también bajo su sucesor en el Pontificado.

El *Tomo Regio* de 1769 y los Concilios regalistas indianos

El camino, pues, se inicia en las Indias, y desde allí se intentaría trasvasarlo a Europa. En América no eran previsibles especiales dificultades; las miradas de Europa no estaban pendientes de lo que allí ocu-

rriera, y las disposiciones reales se observaban sin crítica, sin despertar ni los recelos de la Santa Sede ni el interés del resto de los Reyes de Europa. América constituía el campo ideal para iniciar la andadura.

En esta línea, el Monarca dictó en San Ildefonso —el palacio próximo a Segovia donde la corte solía pasar el verano— la Real Cédula de 21 de agosto de 1769 que ha pasado a la historia con la denominación de *Tomo Regio*. Mediante la misma se puso en marcha el movimiento sinodal que constituía una pieza clave del cambio de la Iglesia indiana —prólogo de la española— que se proponía efectuar la Corona.

En las Indias, el precepto tridentino que ordenaba la periódica y frecuente celebración de sínodos se había cumplido muy irregularmente. Refiriéndonos a las dos grandes archidiócesis, México y Lima, había pasado ya más de un siglo y medio desde los últimos Sínodos Provinciales. El V Concilio Provincial de Lima lo reunió santo Toribio de Mogrovejo en 1601; el III de México tuvo lugar en 1584, bajo el arzobispo Moya de Contreras. A partir de tan lejanas fechas, las dos principales sedes metropolitanas de América no habían vuelto a celebrar un concilio provincial.

Formalmente, pues, tenía toda la razón Carlos III cuando ordenó que se reanudasen las asambleas sinodales.

No ha resultado demasiado atinada la historiografía indiana al enjuiciar el *Tomo Regio* de 1769. Una parte de la misma prescinde de él cuando estudia el período en el cual se dictó.

La luz que proyectan sobre el *Tomo Regio* quienes sí se ocupan de él no resulta, sin embargo, demasiado brillante. Una parte de quienes a él se refieren, lo hacen insertándolo en la historia de la expulsión de los jesuitas de las posesiones ultramarinas y en la de la posterior extinción de la Orden. Ello es reducir mucho su importancia, limitándose a un aspecto de los varios que muestran, considerados en su conjunto, el plan de reforma de la Iglesia indiana que Carlos III acometió con la promulgación del *Tomo*. Tal es particularmente el caso de los historiadores jesuitas que han escrito sobre el tema o de quienes lo han hecho en el marco de la historia específica de la Compañía de Jesús. Otros, con mayor amplitud de miras, han sabido reconocer la trascendencia del proyecto de reforma eclesiástica que se emprendió por el Monarca y sus ministros, paralelamente a la reforma administrativa y económica que Carlos III puso en marcha para la totalidad de sus dominios indianos; de éstos, Miguélez representará la tendencia favorable al *Tomo*, y

Giménez Fernández la desfavorable, pero, en ambos casos, sin calibrar tampoco toda su importancia. No la calibró Miguelez porque conoció solamente una parte limitada de la documentación; porque se obsesionó también con el problema jesuítico, y porque, debido a su condición de fraile agustino, no acertó a mantenerse imparcial en sus opiniones y se consideró obligado a defender posturas adoptadas por su Orden en los importantes acontecimientos en que se vio envuelta durante el siglo XVIII en relación precisamente con la cuestión jansenista y con la expulsión y extinción de la Compañía de Jesús.

Y no calibró tampoco del todo Giménez Fernández la trascendencia del *Tomo Regio*, pese a haber sido el autor que mejor lo ha estudiado, el que ha manejado mejor y más rica documentación al respecto, y el que en su estudio sobre el IV Concilio Mexicano ha sacado a la luz los propósitos del gobierno de la metrópoli en orden a modificar sustancialmente la estructura de la Iglesia en América. Pero al gran maestro sevillano le faltó también amplitud de visión; obsesionado por su crítica –constante en su obra– a Carlos III y sus colaboradores, en especial Campomanes, redujo a una maniobra ocasional de éste, nacida de intrigas de los obispos Lorenzana de México y Fabián y Fuero de Puebla, lo que se mostraba ante sus ojos como empresa de mucho más calado. Pero Giménez Fernández estaba en el buen camino; investigador inteligente, le apartó del pleno acierto su propensión a tomar partido en pro o en contra de unos u otros personajes de la historia: si en vez de considerar a Campomanes un regalista intrigante y rabioso le hubiese visto como miembro de un bien conjuntado equipo de gobernantes, y si en vez de despreciar sobre medida a Carlos III hubiese sabido valorar su reinado por tantos motivos excelente, también habría acertado a comprender en su dimensión completa los planes de aquéllos y éste, en lugar de reducirlos a ridículos empeños cesaropapistas torpes y mal amañados. Y es que Giménez Fernández era incapaz de no tomar partido –defecto grave en un historiador, compensado en él por el enorme atractivo que generaba su honrado apasionamiento–; y en cuanto hace a la defensa de la Iglesia contra quienes alguna vez la hayan atacado con sus actos o traicionado con su conducta, la postura del gran canonista hispalense estaba siempre adoptada de antemano. Carlos III y sus colaboradores, como cualquier otro personaje inficionado de doctrinas para él inaceptables, nunca podrían merecer las simpatías de Giménez Fernández.

Veamos ahora en detalle las opiniones de todos estos historiadores, representantes de las diferentes corrientes a que acabo de hacer alusión. En relación con quienes sitúan el *Tomo Regio* exclusivamente en el lugar de un paso más, tendente a consolidar la expulsión de los jesuitas y a facilitar su extinción, vamos a considerar el punto de vista de autores que escriben desde España, desde México y desde Perú, es decir, desde los tres centros neurálgicos de los acontecimientos que analizamos.

Comenzando por los españoles, un historiador que conoce tan bien la Iglesia de Indias como Antonio de Egaña escribirá al respecto:

> Desde los días de Santo Toribio, en 1601, Lima no había conocido un concilio metropolitano, las disposiciones tridentinas que obligaban a repetir tales asambleas cada trienio, no se habían cumplido; las sucesivas mitigaciones de Pío V, que había prorrogado a cinco años los fijados en Trento, y de Gregorio XIII, que alargó a siete este espacio hábil de tiempo, y aún de doce años por concesión de Paulo V (1615), no fueron respetadas. Ni por olvido ni por mala voluntad: los arzobispos limenses Lobo Guerrero en 1613, Arias de Ugarte en 1631, Villagómez en 1669, se habían interesado en el asunto y recurrido o a Roma o a Madrid indicando las razones en pro o en contra de estos Concilios en su medio ambiente: las dificultades eran considerables, sin que se pueda decir que insuperables; los inconvenientes —abandono de la diócesis, el airear algunas cuestiones, ese esceptismo acerca del resultado práctico de estas juntas— se fueron alegando en estas representaciones. Además, la práctica ya recibida de iniciar estas convocatorias el poder regio no fue un incentivo para los prelados, cuya libertad, controlada por el virrey desde su solio de honor en el aula conciliar, se ponía muy en discusión.

Y continúa el mismo autor:

> Ahora Carlos III tomó la iniciativa, y recordamos que en su *Tomo Regio* perseguía finalidades muy personales significadas en su Real Cédula del 21 de agosto de 1769; «para exterminar las doctrinas relajadas y nuevas sustituyendo las antiguas y sanas». Los obispos recibieron una cédula disponiendo se desterrasen los autores jesuitas de sus centros y actos docentes. Todo miraba a arrancar al Romano Pontífice la supresión de la Compañía, para lo cual el voto de estos Concilios provinciales podía ser decisivo.

Cuanto hemos afirmado sobre la reducción del *Tomo Regio*, y de la reanudación de las asambleas sinodales, a un episodio relacionado con la extinción de la Compañía de Jesús, queda patente en el texto de Egaña, aunque contradiga la propia historia de los Concilios IV de México y VI de Lima, que Egaña conocía ya sobradamente, y que le hacen a él mismo escribir que

> si el poder regio no consiguió todos los efectos que se había propuesto, con la postura neutralista de los padres (del VI Concilio de Lima) en la batallona cuestión jesuítica, las disposiciones pastorales de la noble asamblea nos revelan el cuidado que los obispos tenían de su grey.

Veamos el mismo punto de vista de Egaña, expresado desde el Perú por Vargas Ugarte:

> Corría el último tercio del siglo XVIII y reinaba en España Carlos III, el mismo que poco tiempo antes había desconcertado a los americanos con el decreto de expulsión de los jesuitas. Los Arzobispos y Obispos de América, muchos de los cuales eran hechuras de los hombres de su Consejo, recibieron una Real Cédula suscrita en San Ildefonso el 21 de agosto de 1769, a la cual se denominó *Tomo Regio*, y en ella disponía Su Majestad que, poniéndose de acuerdo con los Virreyes o Capitanes Generales se fijase «el término y tiempo de celebrar Concilio Provincial con los sufragáneos, guardando en su convocación y celebración lo que los cánones y leyes del Reino disponen en el asunto». A continuación se enumeraban los puntos que deberían tratarse en la Asamblea, pero ya en el preámbulo del documento claramente se indicaba el blanco adonde tiraba esta maniobra. «Si en otros tiempos, se dice, ha sido necesaria su convocación, en ninguno más propiamente que en los presentes, por lo tocante a esos mismos reinos de las Indias e Islas Filipinas, para exterminar las doctrinas relajadas y nuevas, sustituyendo las antiguas y sanas, conforme a las fuentes puras de la religión y restableciendo también la exactitud de la disciplina eclesiástica...» La coletilla final era tan sólo un señuelo para disimular el principal intento y el lector no tiene más que sustituir la palabra «jesuíticas» por los adjetivos «relajadas y nuevas» para dar con la verdadera causa del Concilio.

Y continúa Vargas Ugarte:

> La camarilla que rodeaba al Monarca se había propuesto arrancarle al Pontífice la extinción de la Orden de San Ignacio y el paso previo no

> era otro sino obtener de los Obispos, así de España como de América, la condenación de las doctrinas que sustentaban los Doctores y Maestros de la Compañía de Jesús. Ya el 12 de agosto de 1768 se había enviado a los obispos una cédula sobre la materia, en la cual se insistía en lo que prescribía el punto VIII del *Tomo Regio*, a saber, que procurasen que en sus respectivas diócesis no se enseñase en las cátedras por autores de la Compañía y se restableciese la enseñanza de la Escritura, Santos Padres y Concilios, desterrado las doctrinas laxas y menos seguras e infundiendo el amor y respeto al Rey y a los superiores, como obligación tan encargada por las divinas letras.

La opinión que, desde México, expone Cuevas, coincidiendo en todo con las de Vargas y Egaña, se expresa en forma menos académica:

> Bien claro —escribe— se vio desde sus comienzos, en cuyas manos estaba el asunto y cuál era el verdadero programa del llamado Concilio Mexicano: en 21 de agosto de 1779 se les giró a las autoridades eclesiásticas y civiles de América y Filipinas el detestable cedulón conocido en la historia con el nombre de *Tomo Regio*. Precediole un ruego y encargo a los mismos Prelados para que, «de acuerdo con mi vice-patrono asistáis a la celebración del Concilio contribuyendo con vuestros esfuerzos a que en todas sus partes tenga cumplido efecto mi expuesta y deliberada voluntad». La expuesta y deliberada voluntad de Carlos III bien se deja ver en los fragmentos que citaremos de tan pesado y fúnebre documento con sus correspondientes glosas que pondremos entre paréntesis: «Bien sabéis, comienza Carlos III, la obligación que me incumbe en consecuencia de lo dispuesto por las Leyes de mis Reinos, de los derechos de mi patronazgo Real, de la protección a los Cánones (¡valiente protector de Cánones!) y de la Regalía anexa a la Corona desde los principios de esta Monarquía, a promover la congregación y celebración de Concilios Nacionales o Provinciales, indicando los puntos que se han de tratar en ellos, y asistiendo mis virreyes para proteger al Concilio y velar en que no se ofendan las regalías, jurisdicción, patronazgo y preminencia Real» (y aquí podría S.M. añadir: para quitarles la libertad a los Obispos y hacerlos instrumentos de mis perversos fines).

Y continúa Cuevas:

> Entre las causas que para convocar el Concilio le mueven, señala la de examinar las doctrinas relajadas y nuevas, refiriéndose calumnio-

> samente a las de la Compañía de Jesús, como más claramente lo dice después el artículo VIII: «que no se enseñen en las cátedras por autores de la compañía proscriptos, etc.»... Estas breves frases eran el hilo de todo el desideratum y razón de ser del llamado Concilio. Porque, en efecto, alarmadísimos los ministros matritenses con los elogios que el Pontífice Clemente XIII acababa de hacer en julio de 1789, de la Compañía de Jesús, que ellos acababan de desterrar de todos los dominios españoles; deseosos además de preparar el terreno para la extinción total de la Orden, nada les pareció más oportuno que levantar la voz de Concilios y Prelados para con ello formar atmósfera y hacer presión en el Vaticano.

Ciertamente que Cuevas –como apuntábamos de Egaña– conoce otros temas tratados y otros resultados obtenidos por el IV Concilio Mexicano distintos del tema de los jesuitas. Pero ni llamará al Sínodo «noble asamblea», como Egaña hace con el VI Limense, ni reconocerá como Egaña otros méritos a los obispos reunidos y a su atención por su grey. Antes al contrario:

> Como el Arzobispo Lorenzana –escribe–, loco por alcanzar un capelo cardenalicio, habíase lanzado sin rubor a adular al Monarca y su camarilla, escribiendo la más infame pastoral que han visto los fieles mexicanos en contra de los jesuitas a quienes él personalmente y su Arquidiócesis debían tantos favores; era muy natural que al Conde de Aranda, su gran amigo, se le ocurriese empezar sus ensayos en nuestra pobre patria.

Pese a sus exageraciones y a su lenguaje en ocasiones pintoresco, Cuevas es un inteligente historiador, que ha merecido los elogios de autoridad tan indiscutible como Leturia. Su sensibilidad para captar la realidad le hace descubrir, como vemos, el verdadero carácter del *Tomo Regio* y de los Concilios nacidos del mismo; por encima de su personal empeño en no ver sino la maniobra antijesuítica, descubre un plan elaborado por el gobierno español, cuyos primeros ensayos se harán en América para, a tenor de los resultados, seguir en la metrópoli la misma vía si se demuestra adecuada. ¿Qué hubiese sucedido en España si los Concilios regalistas americanos hubiesen constituido un éxito?, ¿qué en el Imperio si hubiese sido positivo el Sínodo de Pistoya?, ¿qué en el resto de Europa en ambos casos?

Y continúa Cuevas, demostrando siempre su intuición para descubrir la exactitud histórica detrás de su empeño en limitarlo todo a una empresa antijesuítica:

> Agregándole, pues (a Lorenzana), al obispo de Puebla Fabián y Fuero, más audaz si se quiere, y más servil que Lorenzana, al obispo de Oaxaca, Álvarez de Abreu, que de gran amigo se trocó en acérrimo enemigo de los jesuitas; apartando a tiempo, como ya hemos indicado, al íntegro Díaz Bravo; ya era fácil dirigir a los otros obispos de diócesis secundarias, y más si les ponían por delante una mitra superior, como fueron la de Guadalajara para Alcalde, la de Valencia de España para Fabián y Fuero, la Primada de Toledo, nada menos, para el servicial Lorenzana.

Encontramos aquí las raíces del episcopalismo de un lado; de los intentos de disponer de un episcopado adicto que, debiéndolo todo y esperándolo todo de la Corona, se muestre dócil y dispuesto a aceptar como legítima la intromisión real en la vida eclesiástica; el esquema de una Iglesia católica estructurada como un conjunto de Iglesias nacionales.

Aunque, para Cuevas, el fondo de todo –pese a sus lúcidas intuiciones– siga siendo el odio a la Compañía de Jesús:

> Claro está que no habían de romper el fuego ni aun siquiera dar importancia en los comienzos al tema antijesuítico: la pureza del dogma, la esplendidez del culto, la organización de seminarios y parroquias, la enseñanza catequística y otros mil temas se barajaron desde el principio y en largas 126 sesiones, cuyos temas, discutidos y puestos en forma de decretos, integraron un grueso volumen... Mucha importancia dan los bibliófilos a este perdido Concilio IV, muchos se lamentan de la transmigración del original, mientras otros felicitan al obispo mexicano, Sr. Camacho, que lo imprimió; mas la verdad es, que ni lo nuevo que tiene este concilio sobre el sapientísimo tercero Mexicano, ni la poca utilidad que reportó, ni el desprecio con que la Santa Sede lo dejó para siempre resellado, dan título para tantos entusiasmos en uno u otro sentido.

Menosprecio por el Concilio, en cuanto que considera sus cánones como una tapadera de lo que fueron para Cuevas sus verdaderos resultados:

> De letra muy parecida a la del Sr. Lorenzana vimos y copiamos entre los referidos papeles de Toledo un extracto o índice de las providencias o decretos, ordenados por la asamblea de que nos vamos ocupando, y ni aun esas páginas nos parecen dignas de figurar en la Historia por su misma vulgaridad y por el triste y único papel de pantalla, que representan.

Porque, siempre según Cuevas,

> mientras los buenos de los teólogos consultores y los pobres frailes se quebraban la cabeza en las públicas sesiones sobre privilegios de indios, verbigracia, sobre la fórmula del bautismo de los mismos, o sobre que se expliquen bien las indulgencias que se ganan al toque de las campanas diciendo las preces que señala el Sr. Clemente XIII, la Bula de Benedicto XIII y la real cédula de tantos más cuantos, con otros mil temas por el estilo, los obispos allá dentro en sesiones secretas, se despachaban en grande para perpetrar la extinción en todo el mundo de la Compañía de Jesús, expulsada ya de los dominios españoles.

Una vez más la agudeza habitual de Cuevas le traiciona, y le honra, por encima de su lenguaje desgarrado y su preocupación por la cuestión jesuítica: he ahí, dibujados por su pluma, unos pocos obispos de un remoto país, de los que nadie en Europa tiene en su propio tiempo noticia —fuera de los estrictos círculos del gobierno español—, conspirando con la pretensión de que sus actos y decisiones signifiquen nada menos que «perpretar la extinción en todo el mundo de la Compañía de Jesús». Por encima de la evidente exageración, notemos algunos detalles que no deben pasarnos inadvertidos: a) los obispos españoles estaban en su mayoría dispuestos a secundar al Monarca en la extinción de la Compañía, y no necesitaba la Corona, por tanto, el apoyo de los americanos; b) pero la propia Corona poseía planes mucho más vastos, que el resto de las Coronas regalistas, para cambiar la estructura organizativa de la Iglesia, y en ellos la desaparición de los jesuitas era un elemento más al servicio del plan en su conjunto; c) el movimiento sinodal resultaba un instrumento de primer orden en este plan; d) que Carlos III ciertamente ensayó en América; e) y en ese sentido subrayamos la intuición de Cuevas al suponer a los obispos mexicanos reunidos perpetrando una acción de dimensiones universales;

f) y la inmediata promoción, aun durante el Concilio, de Lorenzana a la Sede primada de Toledo –hecho único y absolutamente insólito en toda la historia eclesiástica española–, y poco después de Fabián y Fuero a Valencia –acontecimiento del mismo relieve, pues el salto de Puebla a Valencia puede muy bien equivaler al de México a Toledo–, significa que la Corte había hallado a sus hombres y que se les llamaba a realizar en la metrópoli la labor llevada a cabo en América (la simple hipótesis del premio no es suficiente, pues sería desmesurado de un lado y, de otro, no se lleva a un arzobispo a Toledo como premio sin esperar de él algo en tal sede, cabeza de toda la jerarquía eclesiástica española); g) aunque los acontecimientos posteriores demostraron la inutilidad de la vía elegida para los fines buscados, y Lorenzana, experto en el tema sinodal no sólo como presidente de un Concilio, sino como editor erudito de otros varios, ni logró que se aprobase y aplicase nunca el IV Mexicano, ni se vio llamado por la historia posterior a consolidar en España el Regalismo, sino a otros empeños que en 1771 resultaban aún imposibles de prever.

De que el *Tomo Regio* no fue juzgado exclusivamente como destinado a procurar el apoyo de los obispos de Indias en la extinción de los jesuitas, poseemos también no pocos testimonios, ya desde el siglo pasado. Nos bastará con aludir a un par de ellos, escogiendo también uno proveniente de España y otro de ultramar. Eyzaguirre, desde Santiago de Chile, escribiendo en 1850, nos dice que:

> al *Tomo Regio* podemos considerar bien como una recopilación de cédulas despachadas por el rey en diversas ocasiones para hacer a los obispos sus advertencias y encargos en materias de disciplina, o como un compendio de los recursos hechos al mismo rey por algunos prelados y por otras personas interesadas en poner atajo a ciertos abusos, o, en fin, como epítome de cuestiones cuya resolución, en sentido determinado, interesaba al Rey de España para cimentar mejor su poder en los Estados de América. La naturaleza de las materias que él abraza nos dan mérito para juzgarlo así. En materia de disciplina, en él se pretende para la potestad real un ensanche desmedido con agravio de la jurisdicción eclesiástica.

Lo interesante de la posición de Miguélez, por otro lado, es su defensa de la ortodoxia del IV Concilio Provincial de México, defensa que a Giménez Fernández le parece «a todas luces equivocada». Son

éstos, en efecto, como ya ha quedado indicado, los dos historiadores que mayor atención han prestado a este Concilio, y las características de cada uno de ellos también las dejamos señaladas; en particular, el que, durante el largo medio siglo que los separa, la historia general de la Iglesia, y la concreta tanto de la Iglesia indiana como del Regalismo, han dado pasos de gigante, que inevitablemente influyen y alteran y enriquecen los juicios sobre nuestro tema.

Basta que Miguélez ignorara la mayor parte de la documentación sobre el Concilio para que sus tesis resulten hoy de menor utilidad, amén de su reconocido afán de disculpar a quienes colaboraron de algún modo desde la Iglesia en la extinción de la Compañía de Jesús. Lógicamente, el ilustre agustino fija su atención sobre todo en la labor del Concilio que los cánones de éste recogen, en orden a la atención espiritual de los indios y demás acertadas normas que dictara para regular la vida de la Iglesia en México, y si nos limitáramos a éstas, el Concilio saldría bien parado, sin otro reproche que el que hace Giménez Fernández de escasa originalidad y excesiva dependencia del Concilio III, de 1584; en todo caso, nada nos revelaría su texto en relación con un plan más amplio de promover la celebración —tan olvidada— de sínodos diocesanos y provinciales en orden a más complicados y ambiciosos propósitos.

Propósitos que, también dijimos, descubre Giménez Fernández en casi cada una de las páginas que dedica al IV Concilio de México. La abundancia de textos citables para reflejar sus opiniones obliga a seleccionar algunos.

Comencemos por el propio título del capítulo I: «El regalismo jansenista español en el siglo XVIII». Las mismas palabras figuran en el título de la obra de Miguélez, *Jansenismo y regalismo en España*, y Menéndez Pelayo tituló el tomo V de su *Historia de los heterodoxos españoles* como «Regalismo y Enciclopedia», y a ambos autores alude Giménez Fernández apenas iniciado tal capítulo:

> Basta leer y confrontar las distintas tesis que hacia 1880 sostuvieron Menéndez Pelayo en sus *Heterodoxos*, al tratar del jansenismo regalista del siglo XVIII, y Miguélez, en su *Jansenismo y regalismo*, para comprender cómo, siendo aparentemente opuestas por sus conclusiones, revelan los mismos hechos, idénticos síntomas, parejos orígenes e iguales lamentables consecuencias.

> A nuestro modesto entender, el epíteto aplicado por el inmortal autor de los *Heterodoxos* al movimiento de ideas que maravillosamente historia, sería quizá más exacto si lo empleara a la inversa. Como él mismo hace notar, estrictamente hablando, no hubo en España jansenistas que defendieran las heréticas proposiciones de Quesnel. Pero abundaron, en cambio, a falta de teólogos, canonistas que al parecer jansenistas por los caracteres maravillosamente descritos, encaminaban su actuación a la anulación de la potestad pontificia en la inmensa mayoría de los casos en beneficio de las regalías de la Corona, en cuya defensa buscaban, empleaban y alegaban los argumentos y la autoridad de Van Espen y de Febronio. Por eso hemos encabezado este capítulo con el apíteto «El regalismo jansenista español en el siglo XVIII.

Los elementos están todos: jansenismo, regalismo, episcopalismo –Quesnel, Febronio, Van Espen–, tal y como los reseñaba Rogier en sus palabras que abren estas páginas. Y Giménez Fernández sabe que el IV Concilio Mexicano, nacido del *Tomo Regio* carolino es un eslabón de la cadena:

> La campaña contra la iglesia, una de cuyas facetas y no la menos peligrosa es el Concilio IV Provincial Mexicano, fue resultado capital de aquella revolución oficinesca, togada, doctoril y absolutista, con algunos resabios de brutalidad militar, que llevaron a cabo Alba y Wall, Roda y Aranda, Moñino y Campomanes,

es decir, el equipo de gobernantes de Carlos III, sin prescindir de los que se prestaron a ser sus instrumentos, en especial el arzobispo Lorenzana en México; pues el arzobispo de Lima, Parada, hombre contemporizador y a la vez poco convencido de lo que se le pedía por la corte en orden a sentar las bases del regalismo episcopalista, celebró un VI Concilio Limense tal como el *Tomo Regio* le imponía, pero a la vez acertó a limar las cuestiones o las expresiones que podrían resultar más en línea con los planteamientos cesaropapistas o jansenistas, y así el Concilio mantuvo un tono general de moderación, y él y su presidente pasaron sin alboroto ni actitudes estridentes, dejando en cierto modo al margen la parte más conflictiva del *Tomo Regio*, lo que fue otro modo de invalidar sin estruendo los proyectos de los ministros de la Corona.

De Lorenzana dirá Giménez Fernández lo mismo que de Fabián y Fuero, que

> aun sin tacharlos de jansenistas en sentido estricto, la calificación de acérrimos regalistas y enemigos de la autoridad pontificia en esta época de su vida, no puede ser rechazada por sus defensores.

Si lúcido era el título del primer capítulo de Giménez Fernández que comentamos, no lo es menos el segundo: «Los Concilios Provinciales en Indias, arma de la política regalista durante el reinado de Carlos III». Y señala en él

> el error fundamental de todos aquellos que consideraban su nacimiento como una maniobra más en contra de la Compañía de Jesús.
>
> No debemos olvidar —continúa— para juzgar la gestación de la idea del Concilio con exacto conocimiento, que la campaña regalista se desarrolla durante el reinado de Carlos III, merced a dos fuerzas coincidentes. La que podíamos llamar activa arranca en su odio a la Iglesia de los enciclopedistas...; y en la práctica de las medidas legales encaminadas a privar a la Iglesia española (so valor de emanciparla de Roma) de su libertad e independencia, sometiéndola al Amo, nombre dado al Rey por los regalistas.

Baste con esto. Nada importa que el maestro de indianistas descienda luego a seguir a los obispos de México y al fiscal Campomanes en una serie de notas, cartas y avisos, que a la vez que nos dan a conocer aspectos inéditos de la convocatoria y celebración del IV Concilio Mexicano lo empequeñecen al hacerlo surgir de ambiciones estrechas o de mínimas rencillas, sin contar con el entusiasmo de Giménez Fernández por comprobar cada fecha de redacción, envío y recepción de cada papel. Su agudo sentido de historiador ya había sabido ver en un episodio histórico a la larga intrascendente —pues, como él insiste mucho, el IV Concilio de México nunca fue otra cosa que un «proyecto sin trascendencia legal»— un primer paso hacia objetivos de más envergadura, que conecta con otros hechos similares europeos, los cuales —piénsese en los intentos paralelos e inútiles de dotar de vigencia a los cánones mexicanos, limeños o pistoyenses— igualmente concluyeron por dar paso a nuevas formas y nuevas ideas de plantear las relaciones entre la Iglesia y los poderes civiles.

Capítulo XIX

EL FRACASO DE LA POLÍTICA REGALISTA

EL FRACASO DE LA REFORMA DE CARLOS III Y LAS HUELLAS DEL REGALISMO

En España y sus dominios, como ha señalado Ybot,

> una fuerte tendencia centralizadora, a la que se incorporaron el pensamiento jansenista y más tarde el Enciclopedismo, alentó a los Reyes de España en el desarrollo de su absolutismo a imponer su soberanía a la Iglesia Romana dentro del país;

en la línea de esta política,

> Campomanes pretendió establecer una especie de inspección del Estado en las deliberaciones de los Concilios provinciales convocados por los metropolitanos españoles en sus archidiócesis... El intento ocurrió entre 1768 y 1784, y al fin los Concilios tuvieron que dejar de celebrarse.

Y como hemos dicho, aparte del fracaso del Nuevo Código, ni siquiera llegó a aprobarse ninguno de los concilios regalistas indianos. Sólo se intentó con el IV de México, llegándose a remitirlo a Roma para que fuese presentado a la Santa Sede. El embajador Azara lo encontró tan regalista que no lo presentó y pidió nuevas instrucciones, que nunca llegaron, y el asunto murió por sí solo.

Más tarde, los acontecimientos conducentes a la independencia variaron sustancialmente las circunstancias históricas. Y, conseguida aquélla, fuera ya de los límites cronológicos y temáticos de este trabajo, la cuestión de los enfrentamientos con la Santa Sede se presentará

en las nuevas repúblicas con caracteres propios, sin que falte entonces alguna alusión expresa al Sínodo de Pistoya, a la Constitución civil del Clero y a otros hechos de carácter similar. Los nuevos planteamientos volverán, al presentarnos las pretensiones en lo eclesiástico de los Gobiernos independientes, a manifestarse en términos que no podrán sorprendernos:

> La Nación Mexicana, al reconocer teóricamente al Papa como cabeza de toda la Iglesia Católica, debía proclamar que en materia de disciplina no estaba sometida ni al Papa ni a los Concilios Ecuménicos; que le competen por derecho propio el Patronato y la administración de todos los bienes eclesiásticos; que al metropolitano de México pertenecen la erección y división de diócesis y la confirmación de los obispos elegidos por el pueblo, así como a los obispos la confirmación del metropolitano; que queda excluida toda apelación a autoridades existentes fuera de la Nación; que las órdenes religiosas estarán sujetas al metropolitano de México en lo que antes dependían de sus respectivos generales. El Gobierno, finalmente, mientras consignará a la Santa Sede cien mil pesos anuales para sus gastos, procurará que estas bases sean aceptadas uniformemente por los demás Estados hispanoamericanos, y sólo conforme a ellas se acerquen a tratar con el romano pontífice.

Procede este texto de un Dictamen del tiempo del presidente Guadalupe Victoria, y aunque causó no poca alarma en Roma, no fue de hecho aprobado por las Cámaras y suscitó además numerosas protestas; pero su contenido refleja un ambiente y resulta altamente significativo: ya se ve que, por encima del paso del tiempo, nada hay nuevo bajo el sol.

La política de Carlos IV en relación con el Regalismo indiano

Ya hemos apuntado que Carlos IV exacerbó la actitud regalista de su padre, pero lo hizo más en relación con la metrópoli que con los reinos de ultramar.

En relación con América, el Regalismo de Carlos IV se concretó fundamentalmente en el intento de puesta en práctica inmediata de nuevas leyes que limitaban notablemente el fuero eclesiástico, tanto personal como real. El hecho fue consecuencia del complicado sistema de dotar a las Indias de una nueva Recopilación, que sustituyese a la

de 1680, la cual, por una parte, se había quedado evidentemente anticuada –aunque sólo fuese por la multitud de nuevas normas legales emanadas por la Corona a lo largo de veinte años del siglo XVII y la primera mitad del XVIII–, y por otra, estaba agotadísima y resultaba prácticamente inencontrable, y no se quería reimprimir dado precisamente el anterior factor de quedar ya muy anticuada; ya sabemos cómo formó Carlos III una Junta, encargada de elaborar lo que vino a denominarse Nuevo Código de las Leyes de Indias.

Cuando la Junta entregó, en 1790, a Carlos IV el Proyecto del nuevo Libro I, el Monarca no lo puso en vigor.

No cerró, sin embargo, Carlos IV las puertas de un modo absoluto a la inmediata vigencia de todo el primer libro del Nuevo Código. En la Real Cédula de 25 de marzo de 1792 dispuso, en efecto, que se fueran

> poniendo sucesivamente en uso y práctica las decisiones comprendidas en dicho nuevo Código en todos los casos que ocurrieren, librando las cédulas y provisiones que resulten conforme a su tenor, al que deberán acomodar su respuesta los fiscales y promover su observancia.

Muro Orejón, comentando esta que él llama «forma desacostumbrada» de poner en vigor el Código, señala ya la incongruencia de la conducta real; Carlos IV, en efecto, no afirmó ni declaró que el proyecto de Código resultara inaceptable, pero al no promulgarlo, dejando para las Reales Cédulas y provisiones a librar en cada caso la puesta en práctica de sus prescripciones, dejaba en realidad las nuevas leyes convertidas en mero proyecto, estado del que la mayor parte de ellas nunca llegaron a salir.

Solamente algunas, a las que se refiere el mismo autor en otro de sus artículos sobre la materia, consiguieron ser objeto de tan especial publicación. Y entre estas escasísimas leyes del Nuevo Código que alcanzaron a ser oficialmente declaradas como tales, destaca la ley 71 del título XV, puesta en vigor por la Real Cédula de 25 de octubre de 1795. Se trata de una ley nueva, es decir, redactada por completo por la Junta Codificadora, sin base en la legislación anterior, y su tenor es el siguiente:

> En los delitos que cometieren los Regulares se proceda como en esta Lei se expresa.

> Declaramos que delinquiendo gravemente algún religioso dentro del ámbito de su Convento y con mayor razón fuera de él contra personas seglares por injurias Reales o verbales conozca de la causa que se le fulminare el Diocesano respectivo con arreglo a lo dispuesto por los Sagrados Cánones; y si el delito fuere de los enormes y atroces aunque el ofendido sea otro Religioso, es nuestra voluntad se forme el proceso del hecho criminal por nuestra justicia Real en unión con la ordinaria Eclesiástica, hasta poner la causa en estado de Sentencia, y si de autos resultaren méritos para la relaxación del reo al brazo secular pronunciara el Eclesiástico su sentencia, y devolverá los autos a nuestra Justicia Real para que proceda ulteriormente a obrar, y executar todo lo demás que huviese lugar en derecho: y encargamos a nuestros Jueces Reales y a los Eclesiásticos que tengan la mayor conformidad y buena armonía, proponiéndose por objeto principal el espíritu de Justicia que exige la vindicta pública, teniendo presente la Lei 12, título 9, y en los delitos de lesa Majestad la Lei 13, título 12 de este libro.

Tal como veremos, y como consecuencia de las últimas palabras de la presente ley, se entendió que su entrada en vigor llevaba consigo aparejada la de la ley 12 del título IX y 13 del XII, que a la vez que aquélla llegaron a las Indias y fueron causa de las alteraciones de la inmunidad personal del clero que hemos de indicar.

La rúbrica y texto de la ley 12 del título IX son como sigue:

> Los Eclesiásticos no gocen de inmunidad en los delitos enormes y atroces.
>
> La seguridad, que devemos procurar a nuestros amados y fieles Vasallos Nos obliga a castigar los delitos que la perturvan con penas correspondientes a satisfacer la vindicta pública, y capaces de refrenar la perversa inclinación de algunos hombres: Y no debiendo extenderse la inmunidad a los perpetradores de tan perjudiciales delitos que quedarían impunes si se dexase su castigo a sola la Potestad Eclesiástica por ser insuficiente para ello, y repugnante a su espíritu de lenidad y mansedumbre esencial y canónica: Declaramos que los Eclesiásticos no deben gozar fuero ni inmunidad en los delitos enormes o atroces, y en los mayores de sediciones, alborotos y perturvaciones de la paz pública y que ha de conocer de estas causas nuestra Jurisdiccion Real y la militar en el caso de que la sedición sea contra la seguridad de una plaza, comandante militar de ella, oficiales y tropa que la guarnecen.

Por su parte, se expresa así la ley 13, título XII:

> Las Justicias Reales conozcan del Crimen de lesa Magestad, contra Clérigos.
>
> Declaramos que el conocimiento de las causas del crimen de lesa Magestad que cometieren los Clérigos en motines, lebantamientos, sediciones, y otros casos semejantes corresponde a nuestras Justicias Reales: Y mandamos a nuestros Virreyes, Presidentes y Audiencias no consientan que en ninguno de dichos casos los Prelados o Jueces Eclesiásticos tomen conocimiento de las expresadas causas, ni inivan a los Jueces Reales, antes bien las remitan a ellas inmediatamente que por la Sumaria, o en otra cualquier forma aparezca que es el crimen de la clase referida, observándose en los respectivos casos la Lei 12, título 9 y la 71, título 15 de este libro. Otrosí declaramos que quando la sedición sea contra la seguridad de una plaza, comandante militar de ella, oficiales y tropa que la guarnecen ha de tener el conocimiento la justicia militar y no la Real.

La última llamada, con que concluye la ley 13, a las dos anteriores, semejante a la que a su vez hace la 71 a la 12 y a la 13, entrelaza íntimamente los tres preceptos del Nuevo Código y explica que fueran a las Indias unidos, y unidos provocaran los conflictos que en la Nueva España tuvieron lugar a raíz de su conocimiento.

Reacciones ante la política eclesiástica de Carlos IV en Indias

Dado el carácter que posee todo el conjunto del Nuevo Código, tan eminentemente regalista, estas leyes —de llegar a las Indias incluidas en el todo del cuerpo legal a que pertenecían— posiblemente no habrían dado origen al revuelo que produjeron al aparecer las tres aisladas por obra de la Real Cédula de 1795 antes citada. De «novedad inopinada y de consecuencias terribles» las calificaron los Obispos y Cabildo de Michoacán; y en efecto, el sistema que imponían venía a significar una innovación trascendental en la institución de la inmunidad personal del clero. La Junta Calificadora de Carlos III, al redactarlas y dar pie a su ejecución, creaba en favor de la Corona una regalía excepcionalmente lesiva del derecho de la Iglesia.

Tan pronto como en la Nueva España se tuvieron noticias de las nuevas leyes, se despertó un ansia en las justicias reales de castigar por sí mismas cuantos delitos realizados por eclesiásticos se hallaban entonces pendientes y en trámite ante los tribunales de la Iglesia. Fue el caso más escandaloso de todos el del sacerdote Manuel Arenas, arrancado a la jurisdicción del Obispo de Puebla de los Ángeles, que ya lo estaba juzgando por el delito de oponerse a un teniente alcalde de justicia. El reo fue sustraído tumultuariamente a la autoridad eclesiástica y trasladado, en medio del alboroto popular, a las cárceles reales, invocando precisamente en favor de tales actos el Nuevo Código. En la ciudad de Puebla estos hechos produjeron la mayor de las confusiones. Y a partir de los mismos, otros similares comenzaron a darse en diversos lugares –Valladolid de Michoacán, México–, y muchos particulares que por diversas razones tenían quejas contra clérigos trataron de llevarles ahora ante los Tribunales del Rey. Una carta del Obispo y Cabildo de Puebla a Carlos IV, y otras similares del Obispo y Cabildo de Michoacán y del Cabildo de México, se enviaron al Rey con este motivo.

Los primeros sorprendidos por tales hechos hubieran sido, de conocerlos, los propios autores de la reforma de la legislación indiana. Las tres leyes a que nos venimos refiriendo las habían situado ellos en tres títulos distintos del Código, para atender a problemas relacionados íntimamente pero diferentes, y nunca con ánimo de provocar conflictos populares del tipo de los que de hecho se dieron. Nada al menos aparece en las actas de la comisión codificadora –tan prolijas por lo común– que revele otra cosa. Hasta incluso es posible ver entre estas leyes algunas superficiales discrepancias, como cuando la ley 71 atribuye a las jurisdicciones eclesiásticas y real lo que la 12 considera ser propio tan sólo de la real.

La carta del obispo de Puebla contiene múltiples expresiones que no hubieran disonado escritas por la comisión del Nuevo Código. Cuando los eclesiásticos que protestan, los citados Obispos y Cabildos, defienden que la inmunidad del clero es un privilegio que el clero merece y el Rey le concede, dándose lugar con ello a un privilegio irrevocable, no están muy distantes de otras afirmaciones que se deben a muchos maestros de las nuevas corrientes de la época, y particularmente se encuentran en bastantes alegaciones del fiscal Campomanes. En España estaba ya planteada desde bastante tiempo atrás la cuestión de las inmunidades del clero: el 21 de noviembre de 1769 se quejaba en

el Consejo el doctor don José Isidro de Torres, perteneciente al claustro de la Universidad de Valladolid, de que los decanos de las Facultades de Leyes y Cánones le habían prohibido defender ciertas conclusiones, en las que sentaba, entre otras cosas, que la inmunidad del clero traía su origen de gracia y beneficio de los príncipes. El Consejo ordenó al Claustro que no impidiese la defensa de tales doctrinas. De idéntico sentir es —en un informe de la misma época— el Colegio de Abogados de Madrid:

> La inmunidad en lo verdaderamente espiritual, proviene del derecho divino y canónico porque éstas son las fuentes donde se formaron las leyes y reglamentos de las materias sagradas: así, por el contrario, en lo temporal sólo dimanó la exención de aquella autoridad a quien cometió el Altísimo la formación de las leyes profanas.

Que esta mentalidad, sin ánimo polémico, aparezca reflejada en las leyes del Nuevo Código es, pues, del todo lógico. Más interesante nos va a resultar encontrarla en la reacción de las autoridades eclesiásticas indianas: la protesta de éstas ante la reforma carolina no radicará, por tanto, en una concepción del origen de la inmunidad muy diferente de la del legislador, sino en otras distintas razones que Obispos y Cabildos exponen y en lo que se consideraba peligrosa situación de vivir a merced de los jueces reales que podían, como ya habían comenzado a hacerlo, tomar pie en las nuevas facultades que se les atribuían para terminar desconociendo el derecho de la Iglesia a juzgar, con los debidos requisitos, a los religiosos y clérigos.

Conclusión

Todo ello viene a probar que el Regalismo, en la práctica, no llegó a modificar la competencia de la Corona sobre la Iglesia indiana. Las pocas veces que lo intentó seriamente —Proyecto de nuevas Leyes, Concilios, supresión del Fuero—, a nada efectivo se llegó. Se trata, pues, ante todo, de un movimiento doctrinal, de una nueva forma de entender y explicar la autoridad real sobre las materias eclesiásticas. Hijo del Jansenismo, estrechamente emparentado con el Galicanismo y luego con el Racionalismo y el pensamiento de la Ilustración, el Regalismo

indiano no alcanzó nunca los niveles prácticos que en la teoría propugnaron sus defensores y expositores. Rivadeneyra analizó con brillantez su naturaleza en un famoso libro, *Manual Compendio de el Regio Patronato Indiano*, pero cuando quiso pasar de la teoría a la práctica, como asistente Real en el IV Concilio Mexicano, solamente logró colaborar en una obra inútil y sin futuro. Y Campomanes sobresalió, en su *Tratado de la Regalía de Amortización* o en su *Juicio imparcial sobre el Monitorio de Parma*, como formidable teórico de las nuevas opiniones, pero su contribución a la redacción del *Tomo Regio* no logró conducir a buen puerto el proyecto de involucrar a la Iglesia indiana en su propia reforma de una manera suficientemente eficaz.

Los Reyes vigilaron siempre, con extraordinario celo, que se respetasen sus derechos patronales; el 14 de julio de 1765, Carlos III se autoproclamó «vicario y delegado de la Silla Apostólica» asegurando que

> compete a mi real potestad intervenir en todo lo concerniente al gobierno espiritual de las Indias, con tanta amplitud, que no sólo me está concedida por la Santa Sede sus veces en lo económico de las dependencias y cosas eclesiásticas, sino también en lo jurisdiccional y contencioso, reservándose sólo la potestad de orden, de que no son capaces los seculares.

Un texto precioso, pero vicarial y no regalista, como su propia lectura evidencia. Y si bien las regalías aparecerán con frecuencia nombradas junto al Patronato y el Vicariato en textos legales de la época, lo harán formando un todo las tres instituciones, y sin una verdadera voluntad real de interrumpir la jurisdicción pontificia e impedir su proyección en Indias.

APÉNDICES

ABREVIATURAS

En la bibliografía que se ofrece a continuación, utilizaremos las siguientes abreviaturas:

AEA,	Anuario de Estudios Americanos (Sevilla)
AHDE,	Anuario de Historia del Derecho Español (Madrid)
AHJE,	Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano (Quito)
CSIC,	Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid)
EA,	Estudios Americanos (Sevilla)
INEJ,	Instituto Nacional de Estudios Jurídicos (Madrid)
RCHD,	Revista Chilena de Historia del Derecho (Santiago de Chile)
RCJS,	Revista Ciencias Jurídicas y Sociales (Madrid)
RDCS,	Revista de Derecho y Ciencias Sociales IUS (México)
RdI,	Revista de Indias (Madrid)
REDC,	Revista Española de Derecho Canónico (Salamanca)
REP,	Revista de Estudios Políticos (Madrid)
UNAM,	Universidad Nacional Autónoma de México (México)

BIBLIOGRAFÍA

En el presente volumen se condensan los resultados de muchos años de investigación y estudio del autor sobre las relaciones entre la Iglesia católica y la Corona española, en relación con las entonces llamadas Indias Occidentales. Un tratamiento más extenso y detallado de cada uno de los diversos temas, acompañado de los correspondientes documentación y aparato crítico, se encuentra en los trabajos que el autor ha publicado a lo largo de ese tiempo en torno a la materia, en buena parte recogidos o sintetizados en la presente obra, y cuya relación es la siguiente:

El Regalismo Borbónico en su proyección indiana, Ediciones Rialp, Madrid, 1963, 314 páginas.

«El derecho de los indios a la libertad y a la fe. La bula *Sublimis Deus* y los problemas indianos que la motivaron», en *AHDE,* XXVI, Madrid, 1956, pp. 5-97.

«La intervención de la emperatriz Isabel para obtener las bulas indianas de 1537», en *AEA*, XIII, Sevilla, 1956, pp. 125-140.

«Los precedentes del Regalismo Borbónico según Menéndez Pelayo», en *EA*, 71-72, Sevilla, 1957, pp. 33-39.

«El Regio Patronato de Granada y las Canarias», en *AHDE*, XXVII-XXVIII, Madrid, 1957-1958, pp. 1-12.

«Las leyes eclesiásticas de Indias en el siglo XVIII», en *EA*, 86-87, Sevilla, 1958, pp. 239-252.

«El Regio Vicariato de Indias en las bulas de 1493», en *AHDE*, XXIX, Madrid, 1959, pp. 317-349.

«Reforma de la inmunidad personal del clero en Indias bajo Carlos IV», en *AHDE*, XXX, Madrid, 1960, pp. 553-616.

«El tema de las bulas indianas de Alejandro VI», en *EA*, 102, Sevilla, 1960, pp. 257-267.

«Juicio de los obispos asistentes al IV Concilio Mexicano sobre el estado del Virreinato de la Nueva España», en *AHDE*, XXXI, Madrid, 1961, pp. 307-325.

«La "Junta para la corrección de las leyes de Indias"», en *AHDE*, XXXII, Madrid, 1962, pp. 567-580.

«La legislación del siglo XVIII sobre el Patronato indiano», en *AHDE*, XL, Madrid, 1970, pp. 287-311, y en *RCHD*, 6, Santiago de Chile, 1970, pp. 98-119.

«Álvarez de Abreu y la naturaleza jurídica de los diezmos en Indias», en *III Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y Estudios*, INEJ, Madrid, 1973, pp. 803-826.

Voz «Regalismo», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, CSIC, Madrid, 1973, III, pp. 2066-2068.

«Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el poder temporal», en VVAA., *Derecho Canónico*, Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), Pamplona, 1974, II, pp. 241-282.

«Notas para el estudio del Regalismo español en el siglo XVIII», en *AEA*, XXXI, Sevilla, 1974, pp. 409-440, y en *La fortuna di L. A. Muratori. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoniani. Modena, 1972*, Leo S. Olschki Editore Florencia, 1975, pp. 307-329.

«La jurisdicción real sobre los diezmos en Indias», en *Memoria del IV Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, UNAM, México, 1976, pp. 169-192, y en *Revista de la Facultad de Derecho de México*, XXVI, México, 1976, pp. 169-192.

«La regalía de las rentas eclesiásticas vacantes en la doctrina de Álvarez de Abreu», en *AHJE*, VI, Quito, 1980, pp. 361-379, y con el título «La regalía de las rentas eclesiásticas vacantes en la doctrina del jurista canario Don Antonio Álvarez de Abreu», en *II Coloquio de Historia Canario-Americana*, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1979, II, pp. 227-246.

«El Patronato indiano en la historiografía eclesiástica (Su análisis a través de la «Historia de la Iglesia en México» de Cuevas)», en *Hispania Sacra*, XXXII, Madrid, 1980, pp. 229-264, y en *Memoria del II Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, UNAM, México, 1981, pp. 187-219.

«Notas sobre algunos precedentes medievales del Derecho canónico indiano», en *IV Coloquio de Historia Canario-Americana*, Ediciones del Excmo. Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1982, II, pp. 649-670.

«La ética de la conquista de América en el pensamiento europeo anterior a Vitoria», en *Actas del I Simposio sobre «La ética en la conquista de América (1492-1573)»*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1984, pp. 105-130.

«Los comienzos del Derecho misional indiano», en *Estructuras, Gobierno y Agentes de Administración en la América española. VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, Valladolid, 1984, pp. 43-59.

«América y el sentido misional de la Edad Media», en *Actas del VIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano, RCHD*, 11, Santiago de Chile, 1985, pp. 227-244.

«La Iglesia en el ordenamiento jurídico de las Leyes de Indias», en colaboración con Rosa María Martínez de Codes, en *Recopilación de Leyes de los reynos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, Miguel Ángel Porrúa (ed.), México, 1987, pp. 101-140.

«Concepción teológico-religiosa del Estado de las Indias», en colaboración con Rosa María Martínez de Codes, en *Estudios en homenaje a D. Vicente Rodríguez Casado*, Asociación de la Rábida, Madrid, 1988, pp. 155-167.

«El sentido cristiano de las conquistas ultramarinas en "El Príncipe Constante" de Calderón», en *Estudios Jurídicos en homenaje al maestro Guillermo Floris Margadant*, UNAM, México, 1988, pp. 169-182.

«El sentido misional del Descubrimiento», en *La huella de España en América. Descubrimiento y Fundación de los Reinos de Indias*, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Madrid, Madrid, 1988, pp. 165-177.

«La polémica intelectual del Nuevo Mundo: la defensa del Indio», en *La huella de España en América. Descubrimiento y Fundación de los Reinos de Indias*, Colegio Oficial de Doctores y Licenciados de Madrid, Madrid, 1988, pp. 325-337.

«El Regio Patronato español en la historiografía eclesiástica (Su análisis a través de «Historia de la Iglesia en el Perú» de Vargas Ugarte)», en *Studi in memoria di Mario Condorelli*, Giuffrè Editore, Milano, 1988, I, 1, pp. 481-519.

«El movimiento conciliar regalista en América», en *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardía*, Edersa, Madrid, 1989, pp. 1193-1229, y una versión reducida, con el título «La renovación conciliar de la Iglesia indiana bajo Carlos III», en *IX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. Actas y Estudios*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, 1991, pp. 541-560.

En esta serie de publicaciones se encuentra citada una amplia bibliografía sobre cada uno de los temas de que se ocupan los diferentes trabajos. Ofrecemos

a continuación una selección de la misma, que pueda suponer una toma de contacto con la doctrina para el lector interesado en la materia objeto de este libro.

En primer lugar, debe comenzarse por hacer referencia a las Historias generales de la Iglesia que con mayor frecuencia hemos utilizado: A. Ehrhard y W. Neuss, *Historia de la Iglesia*, Madrid, 1961; H. Tüchle, «Reforma y Contrarreforma», tomo III de la *Nueva Historia de la Iglesia*, de L. J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles, Madrid, 1966; H. Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, Barcelona, 1966; J. Orlandis, *Historia de la Iglesia*, I, *La Iglesia antigua y medieval*, Madrid, 1974; J. P. Savignac, *Historia de la Iglesia*, II, *La Iglesia en la Edad Moderna*, Madrid, 1985. Para España, R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, IV, *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Madrid, 1979.

Para la historia de la Iglesia en Indias: L. Ayarragaray, *La Iglesia en América y la dominación española*, Buenos Aires, 1920; L. Lopetegui, F. Zubillaga, A. de Egaña, *Historia de la Iglesia en la América española*, dos vols., Madrid, 1965; A. Ybot León, *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*, dos vols., Barcelona, 1954-1961; C. Bayle, *España en Indias*, Madrid, 1942. A estos títulos deben añadirse otros dos, para cada uno de los grandes virreinatos: M. Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, cinco vols., Tlalpam, D. F., México, 1921-1928; R. Vargas Ugarte, *Historia de la Iglesia en el Perú*, cinco vols., Lima, 1953-Burgos, 1962.

Para la historia del Derecho eclesiástico indiano y de las relaciones entre el Estado y la Iglesia: M. Giménez Fernández, «Introducción al estudio de las instituciones canónicas en el Derecho indiano», en *AEA*, III, Sevilla, 1946; R. Gómez Hoyos, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961; C. Bruno, *El Derecho Público de la Iglesia de Indias*, Salamanca, 1967; I. Sánchez Bella, *Iglesia y Estado en la América española*, Pamplona, 1990; J. M. García Añoveros, *La Monarquía y la Iglesia en América*, Madrid, 1990.

Se hace preciso citar también algunos de los principales textos que pueden tener el carácter de fuentes para nuestro estudio, en particular obras clásicas de autores de la época y colecciones documentales: M. de Paz, *Del dominio de los Reyes de España sobre los indios*, ed. de S. Zavala y A. Millares Carlo, México, 1954; J. de la Peña, *De bello contra insulanos*, Madrid, 1982 (tiene sumo interés el «Estudio Preliminar» que inserta al frente de esta obra L. Pereña, con el título «La intervención de España en América»); J. López de Palacios Rubios, *De las islas del Mar Océano*, ed. de S. Zavala y A. Millares Carlo, México, 1954; J. de Solórzano Pereira, *De Indiarum Iure*, Lyón, 1672, y *Política Indiana*, ed. en Madrid-Buenos Aires, 1930 y en Madrid, 1972; A. Laelius, *Observationes ad Tractatum de Indiarum Iure Ioannis de Solórzano Pereira*, Roma, 1641; G. de Villarroel, *Govierno Eclesiástico-Pacífico*, ed. en Madrid, 1738; P. Frasso, *Tractatus de Regio Patronato*, Madrid, 1677; J. Chumacero y D. Pimentel, «Memorial de S. M. Católica sobre diferentes agravios que reciben en las expediciones de

Roma», en J. Tejada y Ramiro, *Colección completa de concordatos españoles*, Madrid, 1862; M. de Macanaz, «Proposiciones del Fiscal del Reino Don Melchor de Macanaz», en J. Tejada y Ramiro, ob. cit.; A. Álvarez de Abreu, *Víctima Real Legal*, Madrid, 1769 (constituye el estudio más completo del s. XVIII sobre el tema de los diezmos y vacantes); A. J. de Rivadeneyra, *Manual Compendio de el Regio Patronato indiano*, Madrid, 1755; G. Mayans y Siscar, *Observaciones legales sobre el Concordato celebrado entre S.S. Benedicto XIV y el Rey Católico Don Fernando VI, en 20 de febrero de 1753*, ed. en Madrid, 1848; P. Rodríguez de Campomanes, *Colección de las Alegaciones fiscales del Excmo. Sr. Conde de Campomanes*, ed. de J. Alonso, Madrid, 1841-1843; «Informe del Colegio de Abogados de Madrid sobre las tesis contra el regalismo de D. Miguel de Ochoa», ed. por J. Alonso en la *Colección de las Alegaciones fiscales*, cit. Entre las ediciones documentales, C. Morelli, *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium*, Venecia, 1766; J. Tejada y Ramiro, *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y América*, Madrid, 1859-861; F. J. Hernáez, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, 1879, reimpresión Vaduz, 1964.

La bibliografía sobre cuestiones particulares es muy variada. Recordamos las más fundamental sobre los temas que han sido objeto de atención a lo largo del volumen. Acerca de la teocracia, es ya clásica la obra de P. Castañeda, *La Teocracia Pontifical y la Conquista de América*, Vitoria, 1968. Sobre las bulas alejandrinas, M. Giménez Fernández, «Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas alejandrinas de 1493 referentes a las Indias», en *AEA*, I, Sevilla, 1941; A. García-Gallo, «Las Bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias», en *AHDE*, XXVII-XXVIII, Madrid, 1957-1958; J. Manzano Manzano, «Nueva hipótesis sobre la historia de las Bulas de Alejandro VI referentes a las Indias», en *Memoria del IV Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México, 1976. En relación con la puesta en marcha de los planes evangelizadores y de ordenación de las tierras primeramente descubiertas, M. Giménez Fernández, *El plan Cisneros-Las Casas para la reforma de Indias*, Sevilla, 1953.

La ética de la conquista ha merecido también la atención de una interesante bibliografía, que ha estudiado las doctrinas contemporáneas y los pareceres de los principales maestros de la teología y el derecho de la época, en torno a la legitimidad del dominio español y de los métodos de conquista y misionalización; puede destacarse a V. Carro, *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*, dos vols., Madrid, 1949; L. Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Buenos Aires, 1949; J. Höffner, *La ética colonial española del Siglo de Oro*, Madrid, 1957; VV.AA., *Actas del I Simposio sobre la Ética de la Conquista de América*, Salamanca, 1984. Y para el juicio de los teólogos de otros países a raíz del Descubrimiento, R. García Vi-

lloslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria*, Roma, 1938, y P. de Leturia, «Maior y Vitoria ante la conquista de América», en su volumen *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, I, Roma-Caracas, 1959.

Para las misiones, F. de Armas, *Cristianización del Perú*, Sevilla, 1953; R. Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, 1947; J. Manzano Manzano, «Sentido misional de la empresa de las Indias», en *REP*, I, Madrid, 1941; P. Borges, *Métodos misionales en la cristianización de América*, Madrid, 1950, y *El envío de misioneros a América durante la época española*, Salamanca, 1977.

Del problema de la personalidad de los indígenas y de la bula *Sublimis Deus* se ocupan, además de Hanke y Höffner en sus obs. cits., de nuevo L. Hanke en *El Papa Paulo III y los indios de América*, Harvard, 1947; en relación con Minaya, su vida y sus gestiones para obtener las bulas de 1537, V. Beltrán de Heredia, «Nuevos datos acerca del Padre Bernardino de Minaya», en *Simancas*, Valladolid, 1950; y sobre la personalidad de Betanzos, A. M. Carreño, *Fray Domingo de Betanzos*, México, 1924. *Vid.* también J. García Icazbalceta, *Fray Juan de Zumárraga, Primer Obispo y Arzobispo de México*, Buenos Aires, 1952.

Sobre el tema capital del Derecho de Patronato, debe consultarse el v. I de la obra de P. de Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, cit., que está dedicado a la «Época del Real Patronato» y que reúne una interesante colección de artículos del autor sobre el tema. Asimismo, M. Gómez Zamora, *Regio Patronato español e indiano*, Madrid, 1897; J. García Gutiérrez, «Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del Regio Patronato Indiano hasta 1857», en *RDCS*, México, 1941; J. A. González Zumárraga, *Problemas del patronato indiano a través del «Govierno Eclesiástico-Pacífico» de Fray Gaspar de Villarroel*, Vitoria, 1961; y el excelente análisis jurídico de la naturaleza del Patronato publicado por M. Gutiérrez de Arce, «Regio Patronato Indiano (Ensayo de valoración histórico-canónica)», en *AEA*, XI, Sevilla, 1954. En relación con la negociación de la concesión patronal, y el establecimiento de la jerarquía en las Indias, F. Fita, «Primeros años del episcopado en América», en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 20, Madrid, 1892. Para la *Omnímoda*, vid. P. Torres, *La Bula Omnímoda de Adriano VI en Indias*, Madrid, 1948.

La obra fundamental sobre el Vicariato Regio es la de A. de Egaña, *La teoría del Regio Vicariato español en Indias*, Roma, 1958. Y, sobre el siglo XVII, en que el Vicariato se desarrolla, y el Regalismo se empieza a desenvolver, I. Vázquez, «Las controversias doctrinales postridentinas hasta finales del siglo XVII», y A. Domínguez Ortiz, «Regalismo y relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVII», ambos en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, cit.; en relación con la doctrina indiana, F. J. de Ayala, *Ideas políticas de Juan de Solórzano Pereira*, Sevilla, 1946, e «Ideas canónicas de Juan de Solórzano (El Tratado "De Indiarum Iure" y su inclusión en el "Indice")», en *AEA*, IV, Sevilla, 1947. En relación con la legislación indiana y la Iglesia, también F. J. de Ayala, «Iglesia y Estado en las Leyes de Indias», en *EA*, 3, Sevilla, 1949.

La personalidad propia del siglo XVIII, los cambios que se operan en la política española en relación con la Iglesia, tanto en la metrópoli como en las Indias, y en general un análisis de la centuria en la que triunfa el pensamiento regalista, son objeto de atención por parte de J. Sarrailh, *La España ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*, México-Madrid, 1957, que se considera una obra capital en este campo; asimismo, A. Domíngez Ortiz, *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*, Barcelona, 1976; A. Martínez Albiach, *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969; A. Maestre Sanchís, «Religión y Cultura en el siglo XVIII», en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, cit.; L. Sánchez Agesta, *El pensamiento político del Despotismo Ilustrado*, Madrid, 1953; V. Palacio Atard, «El Despotismo Ilustrado español», en *ARBOR*, 22, Madrid, 1947; V. Rodríguez Casado, *La política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid, 1962; A. de la Hera, «La política religiosa en España bajo Carlos III», en VV.AA., *Carlos III y la Ilustración*, Madrid, 1988; J. Lynch, *Historia de España*, XII, *El siglo XVIII*, Barcelona, 1991; J. A. Maravall, *Estudios de la Historia del Pensamiento Español (siglo XVIII)*, Madrid, 1991.

Sobre el Regalismo, tema ciertamente fundamental en la historia de las relaciones entre la Iglesia y la Corona española, tanto en la metrópoli como en las Indias, la bibliografía es abundante. Se hace necesario además entroncar el tratamiento del regalismo español con el europeo; a tales efectos, será muy útil recurrir a las Historias generales de la Iglesia ya citadas, pues todas ellas dan información sobre los diversos movimientos regalistas en las naciones católicas de Europa, a partir del Galicanismo de Luis XIV. Se ocupan además de cuestiones puntuales los autores siguientes: de los precedentes del regalismo dieciochesco, I. Martín Martínez, «Contribución al estudio del Regalismo en España. Un Índice de las prácticas regalistas desde los tiempos visigodos hasta Felipe V», en *REDC*, VI, Salamanca, 1951; de la actitud en relación con el Regalismo de algunas personalidades determinadas, el mismo autor, en *Figura y pensamiento del Cardenal Belluga a través de su Memorial antirregalista a Felipe V*, Murcia, 1960, y J. López Ortiz, *El Regalismo indiano en el «Govierno Eclesiástico-Pacífico» de don Fray Gaspar de Villarroel*, Madrid, 1947; de la repercusión en América del pensamiento regalista, M. Góngora, «Estudios sobre el Galicanismo y la Ilustración católica en la América española», en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 125, Santiago de Chile, 1957; de la institución jurídica de las regalías, y su papel en el Derecho indiano, M. Giménez Fernández, «Las Regalías Mayestáticas en el Derecho Canónico indiano», en *AEA*, VI, Sevilla, 1950.

Es obra clave sobre el concepto y la historia del Regalismo español la de M. Miguélez, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid, 1895. Y enjuician, desde sus propias perspectivas ideológicas y temporales, el fenómeno regalista, M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heteroxos españoles*, V, *Regalismo y Enciclopedia*, Santander, 1947, obra que es otra de las fundamentales para la historia

del pensamiento regalista, y T. Egido, «El Regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII», en R. García Villoslada, *Historia de la Iglesia en España*, cit., que presenta una sugestiva revisión de los criterios anteriormente aceptados para la valoración del Regalismo español de la centuria ilustrada.

Pueden verse, para los fenómenos regalistas europeos, además –como ha quedado señalado– de las Historias de la Iglesia citadas, J. Donoso, voz «Jansenismo», en *Diccionario Teológico, Canónico, Jurídico, Litúrgico, Bíblico*, 3, Valparaíso, 1857; G. Leclercq, *Zeger-Bernard Van Espen et l'autorité ecclésiastique*, Zurich, 1964; F. Maas, *Der Josephinismus*, Viena, 1951; E. Preclin y E. Jarry, «Les luttes politiques et doctrinales au XVIIIe siécle», en A. Fliche y V. Martín, *Histoire de l'Eglise*, XIX, París, 1955-1956.

Del Nuevo Código proyectado para Indias por Carlos III se han ocupado fundamentalmente dos autores, a los que debemos cuantas noticias se poseen sobre esta importante fuente legislativa regalista: J. Manzano Manzano, «El Nuevo Código de las Leyes de Indias (Proyecto de Juan Crisóstomo de Ansótegui)», en *RCJS*, 73-74, Madrid, 1936; A. Muro Orejón, «El Nuevo Código de las Leyes de Indias. Proyectos de Recopilación legislativa posteriores a 1680», en *RCJS*, 48, Madrid, 1929, y «Leyes del Nuevo Código de Indias vigentes en América», en *RdI*, 17, Madrid, 1944. Este autor ha completado y desarrollado sus investigaciones sobre el Nuevo Código en «Estudio General del Nuevo Código de las Leyes de Indias», que constituye el v. II de la obra *Homenaje al Dr. Muro Orejón*, Sevilla, 1979.

Han estudiado la política conciliar de Carlos III: M. Miguélez, «El IV Concilio Provincial Mexicano», en *La Ciudad de Dios*, 43, Madrid, 1895; M. Giménez Fernández, *El Concilio IV Provincial Mexicano*, Sevilla, 1939. Sobre el Sínodo pistoyense, puede verse la información y bibliografía que ofrece J. M. Cuenca, voz «Pistoya», Sínodo de, en *Gran Enciclopedia RIALP*, XVIII, Madrid, 1974, junto con las noticias que dan las Historias generales de la Iglesia.

Las Colecciones MAPFRE 1492 constituyen el principal proyecto de la Fundación MAPFRE AMÉRICA. Formado por 19 colecciones, recoge más de 270 obras. Los títulos de las Colecciones son los siguientes:

AMÉRICA 92

INDIOS DE AMÉRICA

MAR Y AMÉRICA

IDIOMA E IBEROAMÉRICA

LENGUAS Y LITERATURAS INDÍGENAS

IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

REALIDADES AMERICANAS

CIUDADES DE IBEROAMÉRICA

PORTUGAL Y EL MUNDO

LAS ESPAÑAS Y AMÉRICA

RELACIONES ENTRE ESPAÑA Y AMÉRICA

ESPAÑA Y ESTADOS UNIDOS

ARMAS Y AMÉRICA

INDEPENDENCIA DE IBEROAMÉRICA

EUROPA Y AMÉRICA

AMÉRICA, CRISOL

SEFARAD

AL-ANDALUS

EL MAGREB

A continuación presentamos los títulos de algunas de las Colecciones.

COLECCIÓN
REALIDADES AMERICANAS

Viajeros por Perú.

El Brasil Filipino.

Comunicaciones en la América hispánica.

Historia política del Brasil.

Hispanoamérica-Angloamérica.

La población de América.

América en Filipinas.

La mujer en Hispanoamérica.

El indigenismo desdeñado.

Genocidios.

Comercio y mercados en América Latina colonial.

Las Reales Audiencias en Hispanoamérica.

La universidad en la América hispánica.

Historia de la prensa hispanoamericana.

Existencia fronteriza en Chile.

COLECCIÓN
PORTUGAL Y EL MUNDO

La ciencia náutica portuguesa.

Portugal en el Brasil.

Portugal en el África negra atlántica.

Portugal entre dos mares.

Portugal y Oriente:

– El proyecto indiano del Rey Juan hasta la llegada de los holandeses al Índico (1481-1596).

– Decadencia, refundación y supervisión del Asia portuguesa.

– Viajeros y aventureros portugueses en Asia.

Portugal en las islas del Altántico.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Mateu Cromo Artes Gráficas, S. A.
en el mes de agosto de 1992.

El libro *Iglesia y Corona en la América española,* de Alberto de la Hera, forma parte de la Colección «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», dirigida por el propio autor de esta obra, que es Catedrático de Historia de América de la Universidad Complutense de Madrid.

COLECCIÓN IGLESIA CATÓLICA EN EL NUEVO MUNDO

- Los dominicos en América.
- Religiosos en Hispanoamérica.
- Iglesia y religión en los Estados Unidos y Canadá.
- Historia de la Iglesia en Filipinas.
- Los jesuitas en América.
- La Iglesia hispanoamericana en el siglo XX.
- Historia de la Iglesia en Brasil.
- La Iglesia Católica en la América independiente. Siglo XIX.
- La jerarquía de la Iglesia en Indias. El episcopado americano. 1500-1850.
- La Iglesia Católica y América.
- Los franciscanos en América.
- Iglesia y Corona en la América española.

En preparación:

- La Iglesia en la América del IV Centenario.

DISEÑO GRÁFICO: JOSÉ CRESPO

La Fundación MAPFRE América, creada en 1988, tiene como objeto el desarrollo de actividades científicas y culturales que contribuyan a las siguientes finalidades de interés general:

Promoción del sentido de solidaridad entre los pueblos y culturas ibéricos y americanos y establecimiento entre ellos de vínculos de hermandad.

Defensa y divulgación del legado histórico, sociológico y documental de España, Portugal y países americanos en sus etapas pre y post-colombina.

Promoción de relaciones e intercambios culturales, técnicos y científicos entre España, Portugal y otros países europeos y los países americanos.

MAPFRE, con voluntad de estar presente institucional y culturalmente en América, ha promovido la Fundación MAPFRE América para devolver a la sociedad americana una parte de lo que de ésta ha recibido.

Las *Colecciones MAPFRE 1492*, de las que forma parte este volumen, son el principal proyecto editorial de la Fundación, integrado por más de 250 libros y en cuya realización han colaborado 330 historiadores de 40 países. Los diferentes títulos están relacionados con las efemérides de 1492: descubrimiento e historia de América, sus relaciones con diferentes países y etnias, y fin de la presencia de árabes y judíos en España. La dirección científica corresponde al profesor José Andrés-Gallego, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

EDITORIAL
MAPFRE

